GIUSEPPE MELLI ⚜ ⚜ ⚜ ⚜

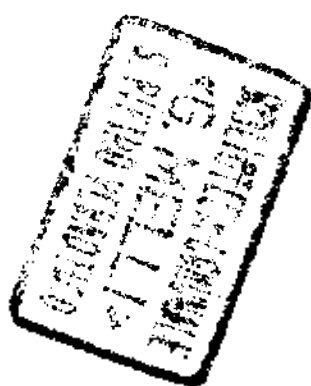
LA FILOSOFIA GRECA DA EPICURO AI NEOPLATONICI.

⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜

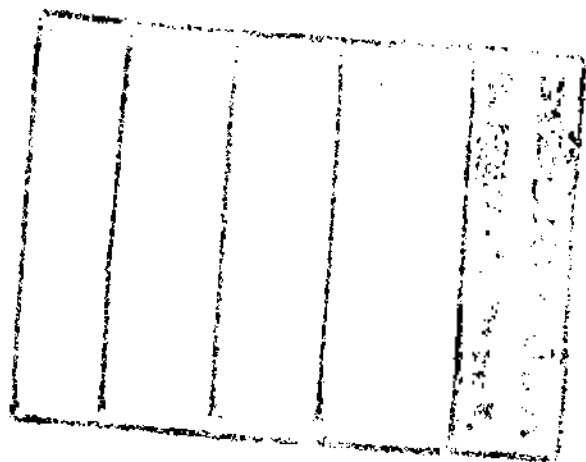
IN FIRENZE, G. C. SANSONI, EDITORE - MCMXXII.

LA FILOSOFIA GRECA

GIUSEPPE MELLI

LA FILOSOFIA GRECA DA EPICURO AI NEOPLATONICI.

IN FIRENZE, G. C. SANSONI, EDITORE - MCMXXII.

Ai miei scolari e uditori dell'Istituto Superiore di Firenze dedico queste lezioni, pensate e scritte per loro.

G. M.

INDICE

I.

INTRODUZIONE

1. I periodi della filosofia greca - 2. L'età ellenistica e romana.

1. – La filosofia greca o greco-romana, ossia tutta la filosofia antica occidentale, comprende circa dodici secoli di storia, dal 600 a. C. al 600 d. C., da Talete di Mileto fino agli ultimi neoplatonici e commentatori di Aristotile. Nel 529 un editto di Giustiniano ordinava che nessuno insegnasse più filosofia in Atene.

Questa storia si può dividere in tre periodi.

Il 1° va da Talete fino a Socrate, dal 600 al 400 a. C.; è il periodo preattico: le città greche dell'Asia minore, le isole dell'Egeo e le colonie dell'Italia meridionale e della Sicilia sono le sedi della cultura e del movimento filosofico; la filosofia ha per oggetto principalmente la natura e s'identifica si può dire con la scienza: i filosofi si domandano qual'è la sostanza di cui sono fatte e da cui derivano tutte le cose, che cosa è che permane a traverso il cangiamento incessante dei fenomeni: di qui le grandi dottrine o ipotesi cosmologiche che sono caratteristiche di questo periodo, detto anche dei presocratici: Talete, Anassimandro, Anassimene, Pitagora, Eraclito,

1

Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito sono i nomi celebri di quest'ingegni originalissimi, che cominciano a formulare le prime risposte che la realtà suggerisce, e le cui concezioni rimarranno tipiche nei secoli seguenti.

Il 2° periodo, che va da Socrate alla morte di Aristotile nel 322 a. C., è il periodo attico, contemporaneo della letteratura classica dei Greci: Atene diventa la capitale intellettuale del mondo greco: coi sofisti cominciano ad essere agitate le quistioni riguardanti il mondo umano, i problemi antropologici e morali; nascono o si perfezionano la retorica e l'eloquenza; la filosofia secondo la parola di Cicerone scende dal cielo e penetra nelle città e nelle case, ed è dominata dalla grande figura di Socrate, che alla cultura facile, superficiale, retorica, spesso frivola e scettica dei sofisti oppone la sua fede incrollabile nel bene e nel vero, e l'esigenza di una scienza certa, della quale cerca e trova lo strumento nei concetti, in ciò che gli uomini possono pensare insieme discorrendo fra loro, criticandosi e persuadendosi a vicenda, e consentendo nelle stesse idee per effetto della ragione ch'è comune a essi tutti; e tutto il movimento filosofico posteriore procede da Socrate, la cui parola sarà più specialmente raccolta e fecondata dal più grande dei suoi discepoli, da Platone, al quale seguirà Aristotile, e l'uno e l'altro insegneranno una filosofia dei concetti, il mondo concepito come una realizzazione d'idee o di forme e la vita umana orientata verso l'attuazione di fini ideali che hanno il loro fondamento ultimo in una realtà soprasensibile, ch'è principio e fine di tutte le cose: un idealismo razionale e teleologico che con varia fortuna e più o meno

modificato dominerà tutto il pensiero della nostra cultura occidentale.

Segue poi il 3° periodo, la filosofia dopo Aristotile, dell'età ellenistica e romana, ch'è quella che noi ci proponiamo di studiare in queste pagine.

2. – Com'è noto, si suole chiamare età ellenistica quel periodo della storia antica che va dalla morte di Alessandro Magno fino allo stabilirsi della dominazione romana. Il fatto caratteristico di questo periodo è che, mentre la Grecia perde la sua indipendenza politica, la cultura greca si estende al di là dei suoi confini nazionali, penetra nel più lontano Oriente, domina e si diffonde nelle monarchie nate dall'eredità di Alessandro e poi sotto i Romani. Avvengono contatti nuovi e fusioni di popoli, l'orizzonte intellettuale dei Greci si allarga; vengono a conoscere nuove genti, nuove religioni, nuovi costumi. La distinzione fra Greci e barbari tende a sparire. Si forma quella coscienza cosmopolita, universale, umana, dalla quale nasceranno le nuove concezioni della vita e che, allargandosi sempre di più con la conquista romana, preparerà le vie al Cristianesimo. La letteratura che fino e durante il IV secolo è stata quasi esclusivamente ateniese, diventa universale. Nascono nuovi centri di cultura: Alessandria, Pergamo, Antiochia. La letteratura da nazionale e popolare che era diventa cosmopolita e dotta, con le sue raffinatezze, con le sue eleganze sapienti, con la sua erudizione. È intensissimo il lavoro dei grammatici, dei critici, degli eruditi che fanno come l'inventario del passato e dànno la loro impronta a quella ch'è stata chiamata la letteratura alessandrina (sulla quale, come sui caratteri generali di

quest'età, si possono vedere le storie della letteratura greca, specialmente quella del Croiset).

Per ciò che riguarda più particolarmente la filosofia, è stato detto più volte che questa di cui parliamo è un'età di decadenza, o non ha l'originalità dell'età precedenti. E in un certo senso è vero: manca all'Ellenismo, come nella letteratura, la genialità creatrice, la forza giovanile della speculazione. Le grandi concezioni metafisiche, i concetti fondamentali con cui apprendiamo la realtà sono già trovati e fissati. Ma ciò nondimeno la filosofia non cessa di essere un fattore importante nella vita e nella cultura dei popoli. Se è vero che dal tronco della filosofia si staccano e si costituiscono le scienze particolari, la matematica, l'astronomia, le scienze naturali, le scienze storiche e filologiche (per cui è stato detto che la scienza è la vera gloria dell'Ellenismo), d'altra parte la filosofia ha sempre un compito proprio e trova più che mai eco e risonanza negli spiriti. Non solo c'è tutta la tradizione anteriore da assimilare e da sfruttare, ma ci sono bisogni nuovi a cui la filosofia deve provvedere: è in quest'età che si formulano e si organizzano le dottrine morali che hanno agito per secoli sulla vita e sulla cultura degli uomini. Quello che domina nella riflessione filosofica non è tanto la tendenza speculativa o teoretica quanto la tendenza pratica. Il problema più agitato è quello del fine della vita, del sommo bene, il problema della felicità. E se ne tentano le soluzioni più diverse, tutte le soluzioni possibili. Naturalmente non mancano le speculazioni e le discussioni d'ordine teoretico; un altro dei problemi più discussi, insieme con quello del sommo bene, è il problema del criterio della verità. Ma ciò nonostante la ten-

denza rimane quella che abbiamo detto: non il sapere per se stesso è apprezzato, ma il sapere in servizio della vita: s'indaga e si riflette sulla natura delle cose per ricavarne la regola della condotta. La filosofia vuol essere regolatrice della vita, dar forza e direzione alla vita morale, diventa la religione delle persone colte. Il che dipende in fondo dalla posizione mutata dell'individuo di fronte alla realtà: sciolti i vincoli politici che lo legavano alla città, venuta meno la fede nelle tradizioni religiose, l'uomo, l'individuo umano, con le sue passioni e le sue inquietudini, si trova davanti al problema del suo destino: in che consiste il bene, in che consiste la felicità, come si fa a raggiungere la libertà e la serenità dell'animo? Libertà va cercando ognuno di questi filosofi, e tutti quelli che si mettono alla loro scuola.

Questo carattere pratico della filosofia s'accentua sempre di più quando passa presso i Romani, e il movimento da etico che era finirà col diventare prevalentemente religioso, e da questo fermento religioso, in quella mescolanza di popoli e di credenze nell'Impero romano, nascerà il Cristianesimo.

Del resto, per molto tempo ancora, nell'età alessandrina e anche dopo la conquista dei Romani, Atene rimane come la capitale della filosofia. Spesso i filosofi che v' insegnano e vi diventano celebri non sono ateniesi, ma la vita e l'ambiente della città sono favorevoli alle discussioni dialettiche. Perduta ogni importanza politica, Atene è diventata una specie di città universitaria, alla quale accorrono non solo quelli che vogliono studiare, ma anche quelli che non vogliono studiare niente affatto; è una città la cui decadenza è elegante, abbellita dai

piaceri e dalla cultura più raffinata; conserva l'amore delle cose dello spirito e soprattutto il prestigio che le viene dalle sue memorie gloriose. È l'Atene di Menandro o degli altri poeti della commedia nuova. I filosofi vi sono alla moda, e siccome sono quasi tutti dei grandi originali, si prestano alla caricatura, sono facilmente presi di mira dagli scrittori satirici.

La cosa più caratteristica è la divisione in iscuole e le loro discussioni interminabili.

Le scuole (αἱρέσεις, sectae) sono società organizzate, a capo delle quali sta lo scolarca, e gli scolarchi dal fondatore in poi si succedono in una successione regolare, ordinariamente eletti dagli altri compagni. I membri della scuola si riuniscono giornalmente a studiare, ad assistere alle lezioni, a filosofare insieme, e periodicamente a dei pasti in comune, in alcuni giorni in memoria del fondatore della scuola. Avevano per lo più un luogo di loro proprietà, un giardino con dei fabbricati, ch'erano i locali della scuola, con una biblioteca e delle raccolte o collezioni scientifiche. Vi erano le immagini delle Muse o delle Grazie, o quelle dei fondatori della scuola. Si stabiliscono fra maestro e scolari relazioni di una natura particolare che fanno pensare talvolta a quelle di una confraternita religiosa. Del resto ogni scuola aveva la sua fisonomia e le sue abitudini particolari.

Erano già celebri due di queste scuole, l'Accademia e il Liceo (o il Peripato), la scuola platonica e quella di Aristotile. La scuola platonica o l'antica Accademia si continua dopo Platone con Speusippo, Senocrate, Polemone e poi altri, e vedremo come finirà col sentire l'in-

flusso dei tempi trasformandosi in quella che si dirà la nuova Accademia; i successori più celebri di Aristotile sono, nei tempi di cui parliamo, Teofrasto e Stratone di Lampsaco, i quali continuano la grande tradizione scientifica del maestro.

Ma le scuole proprie dell'età ellenistica, quelle che nascono adesso e trovano la più larga diffusione, sono la scuola di Epicuro e lo Stoicismo.

Ci sono poi le vecchie scuole socratiche minori, la scuola cirenaica fondata da Aristippo, che ha ancora dei continuatori ma finirà col fondersi o confondersi con l'Epicureismo; la scuola cinica, fondata da Antistene, che sarà una specie di scuola nomade, ed è ora rappresentata da Diogene di Sinope, contemporaneo di Alessandro, e da Cratete di Tebe; e la scuola megarica, di scarsa importanza e che dal poco che ne sappiamo del resto, si perde sempre più nelle sottigliezze dialettiche.

Ma le principali sono quelle quattro che abbiamo detto: l'Accademia, la scuola peripatetica, l'Epicureismo e lo Stoicismo, alle quali ultime due, come un prodotto caratteristico dell'età ellenistica, bisogna aggiungere anche la setta o indirizzo degli Scettici, che comincia con Pirrone di Elide.

Queste scuole sono contemporanee e i loro contatti continui: le loro dispute non finiscono mai; e la conseguenza è che spesso le une influiscono sulle altre: di qui la tendenza all'eclettismo che apparirà nel corso di questa storia.

Epicurei, Stoici, Scettici, Eclettici saranno precisamente i capitoli successivi della nostra trattazione. Disgraziata-

mente, le opere di questi filosofi sono in grandissima parte perdute, e noi non ne conosciamo che frammenti o notizie di seconda mano [1]).

---

[1]) Una raccolta dei testi principali si trova nel RITTER E PRELLER, *Historia philosophiae graecae* (8ª ed. curata dal Wellmann). Si può vedere anche: ADAM, *Texts to illustrate a course of elementary Lectures on Greek Philosophy after Aristotle* (London, Macmillan, 1902).

II.

EPICURO

1. Vita di Epicuro – 2. Gli scritti.

1. – Epicuro era figlio dell'ateniese Neocle, che fu uno dei coloni mandati da Atene nel 352 nell'isola di Samo. E pare che a Samo nascesse Epicuro nel 342 o 41 a. C., ma fu cittadino ateniese, del demo di Gargetto: Lucrezio celebra Atene come la sua patria: *cum genuere virum tali cum corde repertum.*

La famiglia era in condizioni molto modeste; pare che il padre, non bastandogli il campicello che gli era stato assegnato come colono, facesse il maestro di scuola, e la madre Cherestrate andava, dicono, per le case a fare delle purificazioni per scongiurare la cattiva sorte o le malattie. E si pretende che il figlio l'accompagnasse aiutandola in questo mestiere; leggeva le formule di purificazione; il che gli avrebbe dato occasione di conoscere da vicino le superstizioni popolari e la credulità umana. Probabilmente sono storie inventate. I lettori di Demostene si ricorderanno che un mestiere simile avrebbe esercitato la madre di Eschine.

Epicuro ebbe a Samo la sua prima istruzione. Ci è raccontato che leggendo col suo maestro di grammatica quel

luogo di Esiodo in cui è detto che in origine era il caos, e che dal caos sono nate la terra e tutte le altre cose, il ragazzo si sarebbe fermato a domandare: e il caos da che cosa è venuto? Difficoltà alla quale il maestro non seppe rispondere e gli disse che bisognava rivolgersi ai professori di filosofia.

Di filosofi ne avrebbe uditi due: un Panfilo platonico che insegnava a Samo, e più tardi, con più profitto certamente, un Nausifane democriteo, che secondo alcuni sarebbe stato anche scolaro di Pirrone, e insegnava nell'isola di Teo. Cicerone ci dice che Epicuro si gloriava di non aver avuto maestri e voleva passare per autodidatta. Da un'altra fonte ci è detto che Epicuro si diè con passione alla filosofia quando gli capitarono i libri di Democrito. Certo egli dovette avere un grande concetto dell'originalità della sua dottrina, e non avrà avuto una grande stima dei filosofi suoi predecessori e specialmente dei contemporanei.

All'età di diciotto anni Epicuro venne una prima volta in Atene ed ebbe compagno nell'efebia il suo coetaneo Menandro, che gli fu amico e del quale ci è rimasto un epigramma, dove Epicuro è paragonato a Temistocle, il cui padre si chiamava pure Neocle: « dei figli di Neocle il primo ci liberò la patria dalla servitù, l'altro ci liberò dalla stoltezza, dalla demenza (ἀφροσύνας) » riferendosi agli insegnamenti di Epicuro.

Il quale, dopo questa breve dimora in Atene, tornò dal padre che scacciato da Samo con gli altri coloni s'era dovuto rifugiare a Colofone; più tardi fondò una scuola a Mitilene e poi a Lampsaco, dove raccolse un certo numero di amici che gli rimasero fedeli per tutta la vita.

Nel 306 ritornò in Atene, comprò per il prezzo di ottanta mine una casa con un giardino, e stabilì ivi la sua scuola che diresse per trentasei anni, fino alla morte.

Non si può dire che, finchè visse, sia stato un professore alla moda. I filosofi più in voga erano allora Teofrasto che aveva, secondo Diogene Laerzio, 2000 scolari, e Stilpone il megarico. Altri, come i cinici, davano nell'occhio per la loro singolarità e le loro stranezze. Zenone, lo stoico, godeva l'amicizia del re di Macedonia; altri erano adoperati nelle ambascerie: tutti più o meno personaggi in vista.

Epicuro se ne stava tranquillo, appartato, alieno dalla politica, quasi sconosciuto alla città, filosofando nel suo giardino coi suoi discepoli, che del resto non erano pochi. Più che una scuola era una compagnia di amici, una specie di confraternita tenuta insieme dagli studi e dalla fede comune e più ancora dalla simpatia e venerazione che il maestro ispirava. Ne facevano parte tre fratelli di Epicuro; poi i discepoli Metrodoro, Polieno, Ermarco: Metrodoro, forse il più amato dei discepoli, aveva conosciuto Epicuro a Lampsaco e non lo abbandonò più; morì sette anni prima di lui, ed Epicuro si prese cura dei suoi figli. E nelle assenze più o meno brevi, e quando vivevano lontani, gli amici si scrivevano con la più grande affezione. Alla scuola erano ammessi anche degli schiavi come quel Mys, che Epicuro libererà nel suo testamento. La massima dei pitagorici κοινὰ τὰ τῶν φίλων sembrava ad Epicuro una massima di diffidenza reciproca. La scuola viveva della sua proprietà e delle contribuzioni volontarie dei soci che potevano farne.

C'erano anche delle donne, la più celebre delle quali era quella Leontio, che osò scrivere un libro contro Teo-

frasto e di cui Cicerone loda lo stile (scito illo quidem sermone et attico). Ma ce n'erano altre, dai bei nomi: Hedia, Nikidion. Un filosofo stoico, Diotimo, trovò il modo di pubblicare una specie di libello, nel quale erano contenute cinquanta lettere scambiate tra Epicuro e le sue scolare, e questo con l'intenzione d'infamare la società epicurea.

Si può ritenere con certezza che erano calunnie. Epicuro è stato uno degli uomini più vituperati e calunniati: credevano di combatterne la dottrina gettando fango sull'uomo; ma della bontà del suo carattere non è lecito dubitare, anche per la testimonianza di quelli che non gli furono amici. Cicerone che ha sempre combattuto la filosofia di Epicuro, attesta e riconosce esplicitamente la sua rettitudine, la probità disinteressata, la purezza del costume, la bontà generosa dell'animo. Allo stesso modo Seneca che non è epicureo, e Plutarco che pure lo combatte. Diogene Laerzio celebra le sue virtù, specialmente l'inesauribile bontà e filantropia verso tutti. Doveva esercitare una grande attrattiva su quanti lo avvicinavano. Una certa simpatia umana e generosa, la mitezza del cuore, una saviezza temperata e riposata senza nulla di eccessivo, sembrano essere state le doti principali del suo carattere. Anche la sua frugalità è fuori di dubbio. « Mandami un poco di quel formaggio di Citno – scrive a un amico – perchè possa darmi un po' di lusso quando ne avrò voglia ». I pasti della scuola erano molto frugali. Altre scuole, diciamo così più spiritualiste, si trattavano meglio; la scuola peripatetica era celebre per il lusso dei suoi pranzi. Gli epicurei si contentavano del puro necessario. Al quale proposito ricordiamo anche che durante una ter-

ribile carestia, quando Atene fu assediata da Demetrio Poliorcete, Epicuro nutrì la sua scuola mettendo a razione se stesso e gli scolari con una piccola provvigione di fave che si trovava di avere.

Egli diresse la scuola fino all'ultimo. Gli ultimi anni della sua vita furono rattristati dalla morte dei suoi scolari più devoti ed amati, Metrodoro, Polieno. Egli stesso, malato d'idropisia e dissenteria, soffre pure del mal della pietra, con dolori atrocissimi.

Cicerone ha tradotta *totidem verbis* la lettera scritta da Epicuro ad Ermarco, che gli successe nello scolarcato:

« Epicuro ad Ermarco salute: Ti scriviamo queste cose nel giorno più beato, nell'ultimo della nostra vita. Le nostre sofferenze sono tante che nulla potrebbe aumentarle. Tuttavia i nostri dolori sono compensati dalla letizia dell'animo che ci viene dalla memoria dei nostri ragionamenti e dei nostri trovati. Ma tu, come si conviene al tuo amore per me e per la filosofia che concepisti sin da giovinetto, abbi cura dei figli di Metrodoro ».

Nel suo testamento, che ci è stato conservato in Diogene Laerzio, Epicuro dà delle disposizioni precise a favore dei figli di Metrodoro e di altri amici che sono invecchiati filosofando insieme con lui, si occupa delle offerte mortuarie da fare al padre, alla madre, ai fratelli che erano morti prima di lui; mette in libertà quattro schiavi e soprattutto si preoccupa di assicurare la perpetuità della scuola, legando la proprietà dei giardini ad Ermarco e dopo di lui a quello che gli succederà come scolarca; e dispone pure che vi saranno al ventesimo giorno di ogni mese delle riunioni periodiche e dei pasti in comune in memoria di lui e di Metrodoro, e una volta l'anno sarà

celebrata la data della sua morte, in modo che si mantenga viva l'amicizia che li unisce tutti.

E difatti la scuola continua, per molto tempo, sempre più numerosa e senza dissensi. È una delle cose più caratteristiche che la distinguono dalle altre, dalla platonica o dalla stoica per esempio: la scuola epicurea non ha una storia interna, non si sviluppa, sta tutta nell'insegnamento di Epicuro, senza modificazioni nelle cose essenziali; gli scolari accettano docilmente le dottrine del maestro fissate una volta per tutte; non ci sono eresie; ed egli stesso è celebrato come il grande liberatore delle coscienze, colui che ha rivelato la via della vita, la via maestra della scienza e della beatitudine.

2. – Epicuro ha scritto molto, fino a 300 volumi. Diogene Laerzio ci ha conservato i titoli delle sue opere. La più importante era quella περὶ φύσεως, in 37 libri, ora perduti salvo alcuni frammenti che si son potuti leggere nei papiri di Ercolano dov'era una villa (dei Pisoni, dicono) con molti libri di Epicuro o di scrittori epicurei. Ma oltre l'opera maggiore c'erano anche dei riassunti, fra gli altri una μεγάλη ἐπιτομή, pure perduta e che si crede sia stata utilizzata da Lucrezio; e poi dei riassunti più brevi destinati a servire come vademecum agli scolari. Ne facevano parte le κύριαι δόξαι, o sentenze fondamentali, di cui abbiamo una scelta in Diogene Laerzio, insieme con tre lettere di Epicuro, una a Erodoto, ch'è anch'essa un riassunto delle dottrine principali della Fisica, un'altra a Pitocle, che se non è di Epicuro, come alcuni hanno creduto, è compilata a ogni modo con estratti delle sue opere e tratta delle possibili spiegazioni dei fenomeni celesti,

astronomici e meteorologici, e infine una terza lettera a Meneceo, d'argomento morale. Tutto questo si trova, insieme con la vita, nel X libro delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio, il quale dunque è la fonte più diretta che noi possediamo intorno ad Epicuro.

Importantissimo poi è il poema di Lucrezio che espone principalmente la Fisica, e che aveva senza dubbio davanti a sè i libri di Epicuro.

In alcuni libri di Cicerone (specialmente nel De finibus I e II libro, nel De natura deorum e in alcuni luoghi delle Tusculane) sono riferite e di solito combattute le opinioni di Epicuro. Così pure in alcuni opuscoli di Plutarco, come i due che s'intitolano *Adversus Colotem* e *Non posse suaviter vivi secundum Epicuri decreta*, anche questi d'indole polemica. Sono importanti pure alcuni luoghi di Seneca, che cita e qualche volta accetta sentenze di Epicuro; e poi una quantità d'altre notizie e testimonianze che si trovano negli altri scrittori antichi. Tutte queste testimonianze e frammenti, compresi quelli che si trovano in Diogene Laerzio, sono raccolti nel volume dell'Usener, *Epicurea*, il quale lascia fuori della sua raccolta soltanto i frammenti ercolanesi dai libri περὶ φύσεως, che sono stati studiati in parte dal Gomperz e da altri.

Dopo il libro dell'Usener, pubblicato nel 1887, sono stati trovati altri frammenti originali di Epicuro, una raccolta di sentenze (alcune già note, del resto) scoperte da K. Wotke in un codice vaticano e pubblicate da Usener e Gomperz nel X vol. delle *Wiener Studien*, 1888; e poi più tardi, nel 1892, fu scoperta una grande iscrizione in una città oscura della Licia, Oinoanda, dove un Diogene

Epicureo, che viveva in quella città 200 anni dopo Cristo, fece scolpire sulle pareti di un portico una specie di trattato di filosofia epicurea, dov'era inserita una lettera di Epicuro alla madre e parole originali di lui: documento curioso della vitalità straordinaria di questa dottrina [1].

---

[1] Tra i lavori italiani è importante il *Lucrezio* del GIUSSANI (Torino, Loescher); ed ora utilissimo il bel libro di E. BIGNONE, *Epicuro* (trad. della *Vita* di Diog. Laerzio e dei frammenti), Bari, Laterza. Per la giusta intelligenza di Epicuro è sempre utile consultare le Opere di PIETRO GASSENDI (pubbl. a Lione nel 1658 e a Firenze nel 1727). Nel 3° vol., oltre un'Apologia *De vita et moribus Epicuri,* un' edizione e la traduzione del X libro di Diog. Laerzio, con un copiosissimo Commentario (*Animadversiones in libr. X Diog. Laert.*), si trova un *Syntagma philosophiae Epicuri.*

III.

LA FILOSOFIA SECONDO EPICURO. LA CANONICA

1. Oggetto della Filosofia e sue parti – 2. La teoria della conoscenza.

1. – La Filosofia, secondo Epicuro, è un'attività della mente che per via di discorsi e di ragionamenti, ossia dunque mediante la riflessione, mira a procurare una vita felice, è un avviamento alla beatitudine. Le scienze in tanto hanno valore e meritano di essere coltivate in quanto contribuiscono a questo fine pratico della felicità umana: di qui la scarsa stima ch'egli faceva della matematica, dell'astronomia, della storia, della filologia, della dialettica, di ogni sapere più o meno ozioso che non giova al fine essenziale della vita. La sua dottrina vuol essere il vangelo della vita beata: tutti gli studi che non concorrono a questo fine sono al di fuori del suo orizzonte. Per questo egli concepisce anche la filosofia come la salute dell'anima, la sanità dello spirito. E dice che non bisogna darsi l'aria, l'apparenza di filosofare, ma bisogna essere filosofi realmente, a quel modo che noi non abbiamo bisogno di parere star bene in salute, ma di essere sani veramente. E come non giova a nulla una me-

2

dicina che non scacci le malattie dai corpi, così è inutile ogni filosofia che non guarisca le passioni dell'animo. È dunque una scienza salutare la filosofia. Per questo non è mai nè troppo presto nè troppo tardi per studiarla: essa conviene così ai giovani come ai vecchi: nessuno può dire che non è ancora giunto il tempo o non v'è più tempo per cercare la salute dell'anima e meditare in che consista la felicità.

Per raggiungere questo fine, sono necessarie due cose: conoscere la realtà com'è fatta, e regolare la propria vita e la propria condotta in conformità di questa conoscenza: quindi due parti essenziali della Filosofia: la Fisica e l'Etica. La Fisica c'insegna che cosa è la natura, quali sono gli elementi e la costituzione del mondo, e qual'è la posizione che vi occupa l'uomo, ed ha anch'essa un'utilità pratica, un'efficacia liberatrice, perchè ci libera dalla superstizione e dalla paura della morte, cose contrarie alla vita serena: l'Etica c'insegna qual'è il vero fine dell'uomo e come dobbiamo vivere per essere felici, che cosa è da cercare o da fuggire.

Come un'introduzione alla Fisica, e quindi a tutta la filosofia, Epicuro ammette anche una teoria della conoscenza, una teoria delle norme che ci servono per distinguere il vero dal falso, e chiama questa introduzione Canonica, dottrina del canone o del criterio o dei criterii della verità. Cosicchè abbiamo qui in una forma particolare quella divisione della filosofia diventata tradizionale nelle scuole greche, in Logica, Fisica ed Etica, salvo che la Logica è ridotta presso Epicuro ai termini più semplici: ne sono escluse tutte le quistioni di logica formale e le sottili disquisizioni dialettiche, di cui si compiacevano le

altre scuole: cosa naturalmente di cui Epicuro è rimproverato dai logici di professione. Cicerone, che si fa eco di queste critiche, lo dice inermis et nudus, e insomma ignorante e poco pratico di questa parte della filosofia; ma è una cosa conforme all'intendimento di Epicuro, il quale come disprezza le arti e gli artifizi della retorica, esigendo solamente che chi scrive o parla si esprima con tutta chiarezza e semplicità servendosi delle parole più comunemente in uso, così ripudia le finezze e le spine della dialettica, la quale, com'è insegnata comunemente, dà origine a una loquacità vuota e non è che un'officina di cavilli. Al posto della dialettica egli pone la Canonica, e col titolo di Canone o del criterio aveva scritto anche un libro d'oro, tenuto in gran conto dagli Epicurei: « illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine», come dice Cicerone.

E così dunque anche noi divideremo la nostra esposizione in queste tre parti: Canonica o teoria della conoscenza, Fisica ed Etica.

2. – La quistione del criterio della verità, cioè della validità obbiettiva delle nostre conoscenze, era allora una delle più dibattute fra le scuole dogmatiche e scettiche, e non era una quistione oziosa, ma che interessava direttamente il problema della felicità e della vita pratica. Quando noi diciamo di conoscere, conosciamo qualche cosa di vero e di certo, che corrisponde alla realtà, o viviamo in un mondo di apparenze e dobbiamo contentarci di una conoscenza puramente probabile, oppure dobbiamo astenerci da ogni affermazione intorno a quello ch'è o può essere la realtà delle cose in se stesse? Tutta la consi-

stenza della nostra vita e la regola della nostra condotta dipendono dal risolvere in un modo o in un altro queste quistioni.

Ora, secondo Epicuro, la prima fonte di tutte le nostre conoscenze sono i sensi, che ci mettono in contatto con la realtà, e fondamento incrollabile di tutta la nostra scienza è innanzi tutto la sensazione.

Il primo canone dunque che possiamo stabilire è che ogni sensazione e ogni percezione sensibile è vera, non c'inganna, corrisponde a qualche cosa di reale, perchè è immediatamente certa, non ha bisogno di nessuna garanzia al di fuori di essa per essere creduta. « Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus », dice Cicerone, e continua spiegando come secondo la mente di Epicuro, se non si ammette la veridicità dei sensi, non si può conoscere nè percepire nulla; e quelli che la negano non possono affermare nulla, cade ogni scienza e con essa ogni sicurezza nell'operare, ogni regola della nostra condotta. Tutto l'edifizio della scienza e della vita umana ha bisogno di questa base, la veridicità della conoscenza sensibile.

Epicuro conosce benissimo i così detti errori dei sensi, e Lucrezio, col suo talento di poeta, li descrive con vivida efficacia nel libro IV, 377-519: la torre quadrata che da lontano pare rotonda, il remo spezzato nell'acqua, l'ombra proiettata dal nostro corpo che cammina davanti a noi alla luce del sole: e poi le contradizioni fra i diversi sensi o da un individuo all'altro: i soliti argomenti scettici per dimostrare che i sensi c'ingannano.

Epicuro dice: bisogna distinguere due cose: la sensazione o la percezione sensibile come tale, e il giudizio che noi facciamo intorno alle cose. Questo giudizio è un'opera-

zione mentale, è un'aggiunta della nostra mente, qualche cosa che oltrepassa e si sovrappone al puro e semplice fatto dell'impressione sensibile. In questo giudizio è la possibilità dell'errore. La fallacia, l'errore sono sempre ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ (Diog., X, 50), o, come dice Lucrezio, (IV, 464), se i sensi pare che c'ingannino, ciò avviene

> propter opinatus animi quos addimus ipsi
> pro visis ut sint quae non sunt sensibus visa.

I sensi per se stessi non c'ingannano e non ci possono ingannare. La sensazione come tale non riflette, non giudica, non ragiona, è ἄλογος, non aggiunge nè toglie nulla, essa è un dato di fatto che rivela alla coscienza una realtà (come vedremo, una combinazione di atomi), che colpisce i nostri sensi e viene in contatto con la nostra anima, e non è qualche cosa di arbitrario, ma s'impone a noi, ha un suo carattere di certezza immediata, ch'è detta da Epicuro come dagli Stoici ἐνάργεια, l'evidenza sensibile, intuitiva alla quale nessun'altra certezza è paragonabile.

Forse l'esempio più luminoso da cui si può vedere la differenza che c'è tra questa certezza del dato sensibile come tale e i giudizi della mente con cui noi interpretiamo le sensazioni, è quello addotto da Lucrezio, dell'ombra del nostro corpo che pare ci accompagni dovunque noi ci moviamo. L'ufficio proprio degli occhi è di vedere via via dov'è la luce e dov'è l'ombra, il distinguere l'una dall'altra; ma il credere che l'ombra sia come un ente a sè, un duplicato di noi stessi che si muove e cammina per conto suo dovunque noi ci moviamo, questo non ce lo dicono gli occhi, i quali non ci possono nemmeno dir nulla sulle cause del fenomeno, « nec possunt oculi

naturam noscere rerum » (v. 383): gli occhi non conoscono la ragione delle cose, gli occhi non conoscono le leggi della natura, gli occhi non conoscono la fisica [1]).

E nel fatto poi, che cosa potrebbe correggere i cosiddetti errori dei sensi? Non altre sensazioni perchè quello di cui si disputa è precisamente la validità delle sensazioni in generale, e se voi non credete alla veridicità di alcune, non si sa perchè dovreste credere a quella delle altre; e se si tratta di sensazioni di diversi sensi, ognuno ha una funzione e una competenza propria che non può essere contraddetta da un altro. I sensi dunque non possono confutarsi a vicenda; e d'altra parte non può nemmeno confutarli la ragione, la quale *tota ab sensibus orta est,* presuppone la conoscenza sensibile: la ragione potrà paragonare i dati dei diversi sensi, interpretarli, fare i suoi ragionamenti e ricavarne delle conseguenze, ma non può sostituire ai dati sensibili altre testimonianze prese non si sa da che cosa: la ragione si basa tutta sui sensi e non può farne a meno come testimoni veridici e irrefragabili: sicchè togliere fede ai sensi è come

convellere tota
Fundamenta quibus nixatur vita salusque.

« Come in una fabbrica », conclude Lucrezio questo discorso, « quando è sbagliata la prima regola, e la squadra non è diritta, e il livello non è perfettamente orizzontale, tutto è malfatto, e la fabbrica riesce sghemba, difettosa,

---

[1]) « L'occhio non s' inganna punto nel ricevere la specie del legno posto mezzo in acqua come rotta, perchè non meno vera e realmente viene ella dall'acqua, rotta o inflessa, che dall'aria, diritta; ma l'inganno è nel discorso, che non sa che le specie visibili nei diversi diafani si rifrangono ».
(GALILEO GALILEI).

cascante, sporgente in avanti, sporgente all'indietro, senza simmetria, sicchè alcune parti minacciano di cadere, e poi cade tutta quanta pel tradimento di quelle prime misure sbagliate, così tolta fede ai sensi, cade, riesce fallace ogni calcolo della vita e ogni regola di condotta ».

Quello che bisogna aggiungere è che se la nostra conoscenza si fonda tutta sulle sensazioni, non si ferma ad esse, non è fatta solamente di sensazioni.

Mediante la ripetizione di percezioni simili si producono e si conservano nella memoria delle immagini comuni a più oggetti, delle nozioni generali, derivate dunque anch'esse dall'esperienza sensibile, e che Epicuro chiama προλήψεις, *anticipationes:* una certa nozione che rimane nella mente, quasi immagine e documento di cosa già percepita: μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, com'è detto nel testo riferito da Diogene Laerzio.

Cicerone, che traduce qui dal libro di Epicuro: « *de regula et iudicio* », dice: « Appellat πρόληψιν Epicurus anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest ».

Cicerone ci dice pure che Epicuro fu il primo a introdurre questa parola di πρόληψις in questo senso. Ma Cicerone s'inganna quando confonde le « *anticipationes* » di Epicuro con quelle che si dissero idee innate o connaturate alla mente umana: non sono preformazioni mentali, ma sono i concetti che noi ci formiamo dal ripetersi delle percezioni sensibili conservandole nella memoria: sono la condizione e il materiale dei nostri pensieri e discorsi (e per questo è vero che senza di esse non si può nè intendere, nè quistionare, nè disputare di nulla): sono le nozioni

significate dalle parole, e queste sono il mezzo per richiamare la memoria delle percezioni già avute, e per mezzo di queste anticipazioni o prenozioni e delle parole corrispondenti noi riconosciamo gli oggetti e interpretiamo le nuove percezioni che abbiamo: come quando diciamo questo è un uomo, o riconosciamo e distinguiamo un bove da un cavallo dalla prenozione, dal tipo mentale che ne abbiamo.

Ed Epicuro aggiunge pure (Diog., 32) che queste nozioni, come tutti i nostri pensieri, hanno origine dalle sensazioni e si formano mediante un processo mentale che comprende: la coincidenza (κατά τε περίπτωσιν, Gassendi traduce incursione o incidentia, intendendo l'impressione diretta dei dati sensibili, il Giussani traduce: gli accidenti concomitanti), l'analogia, la somiglianza, la sintesi o il confronto dei dati sensibili, contribuendovi anche la ragione: συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ, parole notevoli le quali ci dicono che se Epicuro considera la sensazione come il punto di partenza e la base di tutte le nostre conoscenze, d'altra parte non gli sfugge del tutto che anche il pensiero o la ragione ha la sua parte nella formazione dei nostri concetti.

In quanto dunque le prolessi hanno il loro riscontro nell'esperienza, si possono dire anch'esse vere, sono fondate sulla realtà, partecipano della certezza sensibile. In questo senso dice Diogene Laerzio che criteri della verità, secondo Epicuro, sono le sensazioni e le προλήψεις, naturalmente questo un secondo criterio subordinato al primo e che deriva dal primo.

Se non che, tanto le sensazioni quanto le prolessi sono i materiali e la base della conoscenza, ma non sono ancora la scienza.

La nostra mente cerca anche le cause dei fatti, spesso le cause nascoste di ciò che apparisce, procede dal noto all'ignoto: così noi dai materiali forniti dall'esperienza costruiamo per via di giudizi e di ragionamenti l'edifizio della nostra scienza. Nascono allora le opinioni, δόξαι, ὑπολήψεις, cioè supposizioni, ipotesi, teorie, cose che si ammettono, giudizi che noi ci formiamo intorno alla realtà. È qui che nasce la possibilità dell'errore. Le nostre opinioni, le nostre ipotesi possono essere vere o false: sono vere quando sono confermate dall'esperienza sensibile o non vi trovano contrasto, o come traduce il Gassendi questo canone: « Opinio illa vera est, cui vel suffragatur vel non refragatur sensus evidentia »; e invece sono false quando non resistono alle testimonianze dell'esperienza: « opinio illa falsa est, cui vel refragatur vel non suffragatur sensus evidentia ».

Ora qui possono darsi due casi: le opinioni possono riguardare oggetti di un'esperienza futura (προσμένον, exspectabile, ciò che sarà per essere e che si potrà percepire) e allora la verificazione è facile. Per esempio se io vedo da lontano un uomo che mi pare possa essere Platone, bisogna aspettare, staremo a vedere, la sua presenza mi dirà se la mia opinione era giusta o no. Questo è il προσμένον « quod potest futuro tempore notum fieri ». Oppure le nostre opinioni possono riguardare cose che sono ἄδηλα, nascoste, non percepibili, sottratte alla nostra esperienza diretta, come sarebbe per esempio ciò che avviene nel centro della terra o nelle plaghe lontane del cielo, o i primi elementi dei corpi che come vedremo sono invisibili, e allora la regola è περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι: bisogna servirsi dei fenomeni, delle cose

conosciute e percepibili, come segni dai quali indurre, diremmo noi, le loro cause nascoste, procedere dal noto all'ignoto: è il nostro problema dell'induzione.

Fino a qual punto Epicuro abbia trattato e svolto quest'argomento noi non lo sappiamo; certo il principio del metodo è stato enunciato da lui ed era nella logica diciamo così della sua dottrina, doveva essere uno dei criteri delle sue ricerche. Sappiamo però che nella sua scuola il problema dell'induzione è stato più particolarmente agitato e discusso anche in contrasto con le altre scuole. Questo si vede dai frammenti di un libro che s'intitolava Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, di quel Filodemo di Gadara, epicureo, ch'era contemporaneo di Cicerone, e che in questo libro riproduceva, pare, le idee di un altro epicureo suo maestro, Zenone di Sidone, difendendolo contro gli Stoici. In questi frammenti (trovati nei papiri ercolanesi) è posto con molta nettezza il problema di quello che noi diremmo il ragionamento per analogia, che, basandosi sulla somiglianza di alcuni caratteri noti in alcuni esseri o fenomeni, conclude a un carattere comune a essi tutti, che ancora non si conosce. Estendendo l'analogia si suppone una somiglianza tra ciò che noi conosciamo e le realtà dello stesso ordine che noi non conosciamo; e qualche volta con questo procedimento si giunge a verità universali molto importanti, per esempio: la realtà del movimento prova la realtà del vuoto. Naturalmente bisogna andar cauti: non è sopra un carattere qualsiasi che può basarsi la generalizzazione significativa, non bisogna scambiare una coincidenza accidentale con un legame generale e permanente. Se io dico: a tutti gli uomini a cui è stata tagliata la testa, la testa

non può rinascere, questa è un'induzione giusta; ma se uno dicesse: siccome da noi ci sono degli alberi di fico, così ce ne saranno dappertutto, questa sarebbe un'operazione significativa sbagliata perchè non si tiene conto delle diversità di clima, di terreno e delle altre circostanze che non rendono valida l'analogia. E al solito è l'esperienza che ci mette sulla via per stabilire delle connessioni costanti fra i fenomeni e le conferma, oppure ci obbliga a correggere le nostre generalizzazioni precipitate, quando qualche cosa non le suffraga. (Chi vuole saperne di più su questi tentativi di logica induttiva nella scuola epicurea, può vedere un articolo di G. Lyon nel IV vol. degli *Atti del Congresso di Filosofia,* 1902).

Queste sono le idee fondamentali della Canonica di Epicuro. Lasciando stare quello che una critica più progredita può trovarvi a ridire, è più interessante tener conto dei motivi che hanno condotto Epicuro alla sua teoria della conoscenza.

Egli vuole insegnare agli uomini una dottrina della felicità, ch'è il desiderio e l'istinto di essi tutti, e la prima cosa di cui ha bisogno è di combattere le scuole scettiche, le quali negano la possibilità della scienza e scuotendo le basi della scienza, scalzano anche dalle fondamenta ogni certezza e ogni sicurezza del vivere. L'uomo per essere felice ha bisogno di sapere che non vive in un mondo di apparenze, ma deve abituarsi a conoscere la natura, questa natura di cui siamo parte e con cui dobbiamo fare i conti: e la base di questa conoscenza è l'esperienza dei sensi, i quali dunque non c'ingannano, anzi sono il solo mezzo sempre valido con cui noi veniamo in contatto immediato con la realtà delle cose.

Togliere fede ai sensi è come sconvolgere tutta quanta la vita. E in secondo luogo Epicuro è portato dalla sua intuizione a combattere il dissidio che i Platonici e altre scuole insegnavano tra i sensi e la ragione. La ragione non è una facoltà che ci riveli un mondo diverso da quello in cui siamo chiamati a vivere e che sia come il rifugio dell'anima fuggitiva dai sensi; no, la ragione « tota ab sensibus orta est »: il suo ufficio è di aiutarci a conoscere sempre meglio questo nostro mondo e di guidarci nella vita perchè sia possibile il raggiungimento di quel fine supremo a cui la nostra anima aspira: la felicità su questa terra e coi mezzi che la natura ci concede.

Questa è, a dir così, la fonte delle sue riflessioni. E da questo punto di vista la sua Canonica è sufficiente al compito ch'egli si era proposto: è un'introduzione alla Fisica, contiene le regole di una scienza modesta, che pretende di fondarsi sull'esperienza e di non essere mai contraddetta da essa, che si contenta del probabile quando non può raggiungere il certo, e non dimentica mai che il fine dell'uomo non è il sapere ma la beatitudine, la salute dell'anima.

Infine, non sono da disprezzare i due ultimi canoni, formulati così dal Gassendi:

« Dum loqueris, delige voces communes et perspicuas, ne aut ignoretur quid velis, aut interpretando tempus frustra teras.

« Dum audis, id enitere ut vim subiectam vocibus teneas, ne te vel prae obscuritate lateant, vel prae ambiguitate deludant ».

IV.

LA FISICA EPICUREA

1. Gli atomi e il vuoto – 2. Il movimento degli atomi – 3. La formazione dei mondi – 4. L'anima – 5. La teoria della percezione – 6. Gli Dei.

1. – La Fisica, come l'hanno intesa tutti gli antichi, è la scienza della natura in generale e di tutti i suoi fenomeni; φυσιολογία la chiama anche Epicuro, pel quale essa ha un'importanza essenzialmente pratica, in quanto è destinata a liberare l'uomo da ogni superstizione e dalla paura della morte e dell'oltretomba. Non ci può essere gioia schietta e serena nella vita se non si dissipano queste grandi ombre che hanno pesato per secoli sulla coscienza umana, e solo una conoscenza esatta della natura può dissiparle.

Il principio da cui parte Epicuro è che nulla si produce dal nulla. E la ragione principale che contiene tutte le altre è quella che dice Lucrezio ai versi 159 e 60 del libro I:

> Nam si de nilo fierent, ex omnibu' rebus
> Omne genus nasci posset, nil semine egeret,

che sono del resto traduzione di parole testuali di Epicuro.

Il fatto che ogni cosa, ogni specie vegetale e animale nasce da certi germi, in un ambiente, in condizioni di

spazio e di tempo determinate e con uno sviluppo proprio e ha bisogno di una certa alimentazione per svilupparsi, tutto questo prova che nulla si produce dal nulla (*divinitus,* come aggiunge Lucrezio con intenzione polemica), ma ogni cosa che nasce è determinata da cause preesistenti. E come nulla si crea, così nulla si distrugge. Lucrezio riassume i due principî in queste parole:

nil posse creari
de nilo neque quod genitum est ad nil revocari.

L'acqua che cade dal cielo sparisce nella terra, ma essa riapparisce a qualche distanza nelle sorgenti. Tutto perisce e tutto si rinnova, e a traverso questa vicenda rimane l'eterna giovinezza del mondo; la somma delle cose rimane la stessa. Se le trasformazioni delle cose fossero delle distruzioni, da lungo tempo tutto sarebbe distrutto.

Epicuro pone questi principî non come verità intuitive o a priori, ma come giudizi fondati sull'esperienza sensibile, come ipotesi legittime perchè garentite da un numero incalcolabile di fatti. Se quei principî non fossero veri, noi non vedremmo la natura comportarsi nel modo che vediamo. Di qui quella lunga serie di argomentazioni sperimentali che Lucrezio accumula, e che a noi potrebbero sembrare troppe e inutili se non fossero dette in bei versi.

Ora questa realtà che permane a traverso il mutare dei fenomeni è la materia. Tutto ciò ch'è reale è materiale. È reale ciò che agisce o patisce, e l'agire come il patire non è possibile se non mediante il contatto. Ogni sostanza non può agire o patire se non è corpo e il corpo è ciò che resiste al tatto. Non ci sono sostanze immateriali. La sostanza del mondo è fatta di corpi.

E oltre e insieme con la materia bisogna ammettere non come reale nel senso che abbiamo detto, ma come esistente un'altra cosa: il vuoto, lo spazio, il luogo in cui i corpi si muovono. L'universo è costituito da questi due principî: i corpi e il vuoto.

Che i corpi esistono ce lo dicono in una maniera non dubitabile i sensi; che il vuoto esiste non è oggetto di percezione immediata, ma è anch'essa una di quelle opinioni a cui noi perveniamo indirettamente, con la ragione, fondandoci sull'esperienza sensibile. Noi percepiamo il movimento, il quale non sarebbe possibile senza il vuoto. Se tutto fosse pieno non si produrrebbe nessun movimento; le cose sarebbero stipate, come dice Lucrezio, addensate in una massa unica, compatta ed immobile. Bisogna dunque ammettere quest'altra entità che si può chiamare con vari nomi, τόπος, luogo, in quanto può essere occupato da un corpo, χώρα, spazio, da χωρεῖν, in quanto un corpo vi si può muovere, o anche una φύσις ἀναφής, una natura impalpabile a differenza del corpo ch'è il vero e solo reale resistente e palpabile.

E Lucrezio cerca di dimostrare l'esistenza dello spazio vuoto, dell'*inane,* oltre che dalla possibilità del movimento, con due altri argomenti: quello della penetrabilità o permeabilità che osserviamo in alcuni corpi (l'acqua che trasuda dalle pareti umide, gli alimenti o i succhi vitali che si diffondono nei tessuti degli animali e delle piante, le voci che si sentono a traverso le porte e i muri delle case, il freddo che penetra nelle ossa) e poi quello della diversità di peso in corpi di eguale volume, come un gomitolo di lana e una palla di piombo; la diversa coesione e densità dei corpi non

si spiega se non per il più o meno di vuoto ch'essi contengono.

In tutto questo discorso Epicuro segue Democrito di Abdera, del quale si appropria la concezione meccanica del mondo e più particolarmente la dottrina della costituzione atomica della materia. La materia è fatta di atomi. Per Democrito come per Epicuro gli atomi sono la sola ipotesi che permette di comprendere e conciliare queste due cose: la perenne mutazione e trasformazione delle cose, il nascere e il perire degli esseri, e insieme la permanenza e indistruttibilità della sostanza o delle sostanze di cui è fatto il mondo.

Hanno ragione quelli che dicono: tutto scorre, tutto si trasforma. Ed hanno non meno ragione quelli che dicono: tutto si conserva, tutto permane. La prima cosa è vera dei corpi composti, la seconda dei corpi elementari da cui quelli risultano.

I corpi che noi vediamo e tocchiamo, con le loro qualità determinate, sono composti di parti e si possono dividere, e queste in altre parti più piccole e così via. Supponiamo che questa divisione andasse all'infinito, la conseguenza sarebbe che non ci sarebbe nulla di saldo e di permanente nel mondo. Tutte le cose si dissolverebbero in questa fuga perpetua, si dissolverebbero nel non essere. Bisogna dunque che ci siano degli elementi primi della materia, dei corpi semplici e indivisibili che rimangono intatti a traverso tutte le combinazioni e trasformazioni possibili. Questi corpi elementari sono gli atomi, che vuol dire appunto indivisibili. Indivisibili perchè sono solidi, assolutamente pieni, non intaccabili da qualunque forza che tenti di penetrarvi. Nel mondo c'è la materia

e c'è il vuoto. Ora la materia e il vuoto sono di natura opposta: la materia è ciò che riempie lo spazio, il vuoto è la pura estensione, quella natura impalpabile che dicevamo: dove c'è l'una cosa non c'è l'altra, dove c'è il vuoto non ci può essere la materia, e dove c'è la materia pura non ci può essere vuoto. Ci sono dei corpi composti più o meno porosi, il che vuol dire che sono fatti di parti tra cui c'è il vuoto. Ma il vero corpo, l'elemento originario della materia è quello in cui non ci sono pori, è il corpuscolo tutto pieno, il solido insecabile e quindi indistruttibile e eterno, l'atomo.

« Sunt igitur solida ac sine inani corpora prima », come dice Lucrezio, che li chiama con molti altri nomi, *primordia rerum, semina rerum,* i corpi da cui si originano tutte le cose.

Gli atomi non sono percepibili per la loro estrema piccolezza, ma tuttavia non sono nulla, non si riducono a semplici punti matematici, e non sono puri centri di forza come sono stati concepiti più tardi; per gli atomisti antichi essi sono corpi solidi, qualche cosa di sostanziale che noi dobbiamo raffigurarci analoghi ai corpi che cadono sotto i nostri sensi. Naturalmente se occupano uno spazio ed hanno una grandezza, si può dire anche che essi hanno delle parti, delle parti minime: per es. un atomo rotondo avrà una estremità della sua massa sferica ch'è diversa da un'altra estremità; ma queste parti divisibili idealmente non tolgono la indivisibilità effettiva dell'atomo, per la ragione che abbiamo detto, per la sua solidità.

Gli atomi hanno le proprietà fondamentali di tutti i corpi, una forma, una grandezza e il peso, onde possono differire fra loro, senza di che non si spiegherebbe la di-

versità delle cose che si producono dalla loro combinazione.

Quello che non hanno sono le cosiddette qualità secondarie o sensibili, freddo, caldo, colori, odori, sapori, suoni.

La fisica meccanica tende a ricondurre le differenze qualitative dei fenomeni a differenze quantitative, cioè a dire al movimento e alla combinazione diversa delle particelle minime che compongono i corpi. Gli atomi di Democrito e di Epicuro non differiscono per le loro qualità come i quattro elementi di Empedocle e i semi di cui parlava Anassagora, ma sono particelle minime di materia omogenea che differiscono unicamente per la forma, la grandezza e il peso, e dalle diverse combinazioni di atomi così fatti deve risultare l'infinita ricchezza delle cose naturali. Sono come le lettere dell'alfabeto, con le quali si può scrivere e stampare l'Iliade e tutto quello che si vuole.

All'infuori dei corpi e dello spazio vuoto, noi non possiamo nè percepire nè pensare nulla che esista da per sè, che abbia un'esistenza sostanziale. Tutto quello che noi ci rappresentiamo con parole, all'infuori dei corpi e dello spazio, sono accidenti di queste due cose: sono cioè o qualità inerenti ad esse, oppure fatti, eventi, accadimenti. Epicuro chiama le qualità συμβεβηκότα, che Lucrezio traduce *coniuncta:* gli eventi sono detti συμπτώματα, che Lucrezio traduce *eventa.* Per es., sono qualità o *coniuncta* la durezza e il peso dei sassi, il calore del fuoco, il liquido dell'acqua, l'intangibilità del vuoto. Sono eventi la povertà o la ricchezza, la libertà o la servitù, la pace o la guerra - cose che accadono, che passano, che lasciano intatta, incolume la natura delle cose o la sostanza del mondo. Non già che non esistano, ma esistono a modo

loro, come qualità inerenti a qualcos'altro o come fatti che avvengono.

E fra gli *eventa* ce n'è uno che merita una considerazione speciale: il tempo; esso pure non ha esistenza per sè solo, separato dai fatti, ma è inerente agli avvenimenti e da essi inseparabile e costituisce il loro succedersi. Si distingue dagli altri *eventa* in quanto questi avvengono, *accidunt* alle cose o alle persone, ossia insomma ai corpi, il tempo invece è inerente agli *eventa,* inseparabile da essi, noi lo conosciamo da e insieme al loro succedersi. Noi non percepiamo il tempo come un reale per sè, separatamente dal moto delle cose e dalla loro quiete.

Gli atomi sono infiniti di numero come infinito è lo spazio nel quale si muovono. Che lo spazio è infinito è facile persuadersene quando si rifletta che lo spazio non è tale cosa che possa essere limitato da altro che non sia spazio: supposto che ci sia un limite estremo del mondo, se alcuno si trasferisse in quel punto e lanciasse una freccia, questa o andrebbe avanti nel vuoto o rimbalzerebbe, il che vuol dire che al di là v'è ancora materia che l'ha fatta rimbalzare, e quindi ci sarà ancora spazio. D'altra parte se in uno spazio infinito fosse limitato il numero degli atomi, questi balestrati per tutte le sue vie si disperderebbero, non potrebbero formare i mondi; e anche ammesso che i corpi del cielo e della terra potessero formarsi, questi non potrebbero ristorare le loro perdite se la materia supposta finita non affluisse continuamente a rinnovarli, cesserebbero di esistere.

Dalla diversa combinazione dei diversi atomi, e quindi dal loro numero e dalla posizione che prendono nel composto, dipendono le diverse cose. La diversità di forme

atomiche senza essere infinita, come insegnava Democrito, è però tanto grande che si può dire indefinibile, noi non possiamo concepirne o determinarne il limite; ed è necessario che sia così perchè le più diverse combinazioni siano possibili. Ci saranno atomi rotondi e lisci, altri scabri e ruvidi, altri acuminati, angolosi, uncinati, delle forme più diverse, in modo che possano appigliarsi l'uno all'altro e intrecciarsi. Questa diversità di forme è provata dal diverso modo di procedere delle diverse sostanze (per es. il fuoco e l'acqua), dai diversi effetti ch'esse producono sui nostri sensi (il latte o il miele e le sostanze amare o aspre), dalla diversa consistenza dei corpi (solidi, liquidi, aeriformi). Del resto, una diversità c'è sempre tra le cose, anche tra le cose singole di una medesima specie, il che importa una inesauribile diversità di combinazioni di atomi diversi, diversamente atteggiati.

Rimane a sapere come e perchè si muovono gli atomi, ed è una quistione molto interessante.

2. – Diciamo innanzi tutto che Epicuro non concepiva diversamente da Democrito il moto eterno degli atomi nell'infinito spazio: essi muovendosi nel vuoto s'incontrano, si urtano, rimbalzano, si agitano e si spingono in tutti i sensi; una ridda vorticosa (δίνη) che rende possibili le combinazioni diverse e la formazione dei mondi, quelle *complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum,* che dice Cicerone. L'immagine sensibile più viva di questo moto vorticoso degli atomi è quel turbinìo di pulviscoli che si vede nel raggio di sole che penetra in una camera semibuia.

Aggiungiamo che secondo Epicuro il moto degli atomi non cessa con l'entrare di essi a formare dei composti.

Se tu credi che gli atomi possano mai trovarsi in istato di riposo, t'inganni, dice Lucrezio. Epicuro ammette anche dei moti atomici intestini o clandestini nei corpi già formati, anche in quelli che si trovano in uno stato apparente di quiete, giacchè, come sappiamo, tutti i corpi composti contengono del vuoto; e come gli atomi si muovono *in magno inani,* nell'infinito vuoto cosmico, così continuano a muoversi, a vibrare, a oscillare a più o meno grandi distanze nel vuoto che rimane o penetra nei corpi formati da essi. Questa si può dire realmente un'anticipazione di alcune teorie o speculazioni della fisica moderna. – Gli atomi dunque si muovono sempre, e sono essi che producono combinandosi i corpi e insieme i moti apparenti e gli apparenti riposi e tutte le trasformazioni qualitative degli esseri.

Ora la quistione che dicevo interessante è se si può assegnare una causa a questo movimento degli atomi.

Empedocle, per spiegare l'aggregarsi e il disgregarsi dei suoi quattro elementi, ricorreva alle forze cosmiche dell'amore e dell'odio; Anassagora al suo νοῦς, alla mente.

Qual'è la soluzione degli atomisti? e in particolare di Epicuro? Quanto a Democrito, le testimonianze degli antichi non sono concordi: alcuni ci dicono che Democrito considerava il movimento come una conseguenza del peso degli atomi; altri invece, ed è ora l'opinione prevalente, che egli ammetteva come originario ed eterno quel moto donde nascevano gli urti, senza cercarne la causa, cosa di cui Aristotile lo rimprovera.

Epicuro ammette innanzi tutto un moto fondamentale immanente e coessenziale agli atomi, che dipende dal loro peso o gravità (βάρος), intendendo per gravità appunto la

proprietà che hanno gli atomi di cadere, di muoversi in linea retta, di sopra in sotto. « Censet enim, dice Cicerone, illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum ».

E non mancavano di quelli (se non Democrito, probabilmente qualche democriteo, *si forte aliquis credit,* dice Lucrezio) i quali credevano che bastasse questo moto verticale degli atomi per effetto del loro peso per spiegare il loro incontro, i loro moti e le loro combinazioni, dovendo necessariamente gli atomi più grossi e quindi più pesanti cadere più veloci e urtare sui più leggieri, dando così origine ai rimbalzi e a tutto il turbinìo atomico.

Ora questo non può essere. Epicuro osserva giustamente, come già aveva fatto Aristotile, che nel vuoto, mancando ogni resistenza, la diversità di peso (o della massa atomica) non può produrre diversa velocità, e tutti gli atomi si muovono con la stessa velocità rapidissima, sono ἰσοταχεῖς. Cosicchè stando a quella veduta del moto perpendicolare di sopra in sotto, la conseguenza sarebbe una pioggia di atomi in linea retta, non s'incontrerebbero mai, e se non c'è incontro, non c'è urto, quindi niente corpi composti e formazione di mondi. Di qui la necessità di ammettere una declinazione degli atomi dalla linea verticale, una declinazione piccola quanto si vuole, e quanto basta, perchè sia possibile l'incontro e l'urto degli atomi:

> Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
> Imbris uti guttae, caderent per inane profundum,
> Nec foret offensus natus, nec plaga creata
> Principiis, ita nil unquam natura creasset.
>
> (Lucr. II, 221).

C'è dunque innanzi tutto una ragione fisica della declinazione degli atomi.

Ma ce n'è poi un'altra ed è questa: se si ammette nell'atomo un solo principio del movimento, cioè il peso, e quindi l'urto derivante dal peso, non si può concepire nel mondo se non una connessione rigorosa e fatale di moti meccanici, un atomo ne urta un altro e questo rimbalzando un altro e così via; dunque una necessità inflessibile, un moto si connette all'altro e tutto quello che accade di nuovo è rigorosamente determinato dai moti precedenti. E allora, domanda Lucrezio con un certa enfasi, come si spiega la volontà negli esseri animati che ne sono forniti:

> libera per terras unde haec animantibus extat,
> unde est haec, inquam, *fatis avolsa potestas*
> per quam progredimur quo ducit quemque voluptas?
>
> (v. 256).

L'uomo esperimenta in se stesso qualche cosa di spontaneo nel fatto del volere: noi sentiamo che il movimento volontario è qualcosa di diverso da quello che c'imprimono l'impulso esterno e il peso. È diverso perchè si oppone a quelli e vi trova della resistenza; non può dunque venire dalla stessa causa; e poichè nulla può venire dal nulla, bisognerà dire che questo principio di spontaneità che noi troviamo in noi, esiste anche negli elementi primi ed eterni delle cose, negli atomi (e badiamo che anche l'anima è fatta di atomi), i quali dunque debbono avere il potere di declinare sia pure impercettibilmente dalla linea retta a cui li costringerebbe la gravità.

Cosicchè in conclusione sono tre le cause del movimento degli atomi; l'urto esterno, il peso proprio di ogni atomo

e il *clinamen* o declinazione. L'urto non è possibile se gli atomi non s'incontrano, e l'incontro degli atomi pesanti e cadenti nel vuoto è reso possibile dalla declinazione. E il rapporto tra queste tre cause è rilevato molto nettamente da Lucrezio in questi versi:

> pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
> externa quasi vi: sed ne mens ipsa necessum
> intestinum habeat cunctis in rebus agendis
> et devicta quasi cogatur ferre patique,
> id facit exiguum clinamen principiorum
> nec regione loci certa nec tempore certo.
>
> (v. 288 e segg.).

In quella curiosa iscrizione di Oinoanda dovuta a quel Diogene epicureo del 200 d. C. si legge di una ἐλευθέραν τὴν ἐν τοῖς ἀτόμοις κίνησιν: di un libero movimento degli atomi.

Questa è la famosa declinazione degli atomi di Epicuro, da alcuni vituperata come una finzione puerile ed inutile, in contradizione con tutta la concezione meccanica della natura che Epicuro diceva di professare, da altri esaltata come una profondissima idea, e ch'è certamente molto interessante non tanto per se stessa quanto per le idee che suggerisce quando si vede Epicuro alle prese con un problema al quale nessuna concezione meccanica potrebbe sottrarsi, a meno di negarlo.

La dottrina di Epicuro vuol essere una dottrina di libertà e una liberazione. Il suo mondo deve possedere gli elementi per sottrarre l'uomo alla tirannia del destino. « Meglio ancora - dice Epicuro - credere agli Dei della mitologia che al destino dei filosofi: perchè si possono piegare le divinità, ma il destino è inesorabile ». Di qui

l'importanza ch'egli dava alla declinazione degli atomi, non solo per ragioni fisiche, ma come mezzo per salvare contro il fatalismo la libertà dell'arbitrio umano.

3. – Un mondo è definito da Epicuro un certo ambito di cielo, che comprende gli astri, la terra e tutte le cose che appariscono (i fenomeni), limitato tutt'intorno dall'infinito: si potrebbe dire: è un pezzo d'infinito, un taglio nell'infinito.

Di questi mondi noi conosciamo il nostro naturalmente, ma ce ne possono essere molti: sono innumerabili. Dato l'infinito spazio e l'infinito numero degli atomi, non c'è ragione che ci sia un mondo solo. Gli atomi disseminati, sbalestrati, aggirantisi per tutti i seni del cielo possono dovunque aggregarsi, combinarsi, formare dei *concilia*, formare dei mondi, altri globi, altre terre e altri firmamenti, quando ci siano le condizioni propizie; e gli spazi tra mondo e mondo sono detti μετακόσμια, *intermundia*, che possono diventar alla loro volta sede di mondi nuovi.

È l'idea degl'infiniti mondi, che nel Rinascimento sarà ripresa e celebrata da Giordano Bruno, caduto il cielo chiuso di Aristotile e di tutto il Medio Evo.

E come i mondi nascono, così pure periscono. Come noi vediamo nella nostra esperienza che gli esseri nascono, crescono, si conservano e si rinnovano mediante l'assimilazione di sempre nuovi elementi che riparano le loro perdite, ma giunti a un certo punto di maturità cominciano a declinare e a deperire finchè non sono più in grado di resistere agli incessanti urti esteriori, lo stesso avviene dei mondi: le forze di dissoluzione vi sono in opera non meno di quelle di aggregazione: i mondi na-

scono e periscono mentre rimangono intatti e indistruttibili gli elementi da cui sono formati: « omnia migrant, omnia commutat natura et vertere cogit »: la vita dell'universo si mantiene a traverso le ruine; e anche questo nostro mondo subirà la stessa vicenda: rimane la natura eterna coi suoi atomi, che migra di moto in moto per le vie dell'infinito.

Questa è la concezione generale dell' universo, secondo Epicuro. Si potrebbe anche seguirlo nei suoi tentativi di cosmogonia, come cioè da quella grande tempesta o rimescolamento iniziale degli atomi s'è venuto formando il nostro mondo, separandosi i quattro elementi fondamentali e quindi le grandi parti del mondo, terra, mare, cielo, astri – e poi seguirlo nella fisica speciale, ossia nella spiegazione ch' egli tenta di alcuni fenomeni in particolare. Ma non avrebbe un grande interesse, e in generale bisogna dire che in questo studio egli non porta uno zelo, diciamo così, esclusivamente scientifico. Pratica volentieri l'ἐποχή, l'astensione a decidersi nei casi dubbi; ammette, anzi è uno dei suoi principî, che dei fenomeni naturali, o di alcuni di essi, siano possibili e plausibili più spiegazioni. Può darsi che il sole e le stelle si spengano quando tramontano e si riaccendano di nuovo quando riappariscono, oppure anche che spariscano per un certo tempo e poi ritornino sul nostro orizzonte; che la luna brilli di luce propria o sia illuminata; che il sole e gli altri corpi celesti abbiano maggiore o minore o la stessa grandezza che noi vediamo, anzi egli inclina a credere che abbiano la stessa grandezza o di poco minore: una delle sue opinioni più screditate, e ch'egli e la sua scuola difendono naturalmente con cattive ragioni: e così

per gli ecclissi e gli altri fenomeni naturali; tutta la lettera a Pitocle è fatta di queste ipotesi fra cui si può scegliere: egli non ha grande fiducia nelle ipotesi degli astronomi date come certe, e nei loro calcoli matematici: attitudine questa sua, per cui è aspramente rimproverato dagli scienziati (salvo quella riserva nei casi dubbi che non è da disprezzare); ma il vero è che le quistioni scientifiche particolari non lo interessano per se stesse: quello che gli preme è che sia possibile una spiegazione fisica che escluda l'intervento di potenze soprannaturali o demoniache; per questo si occupa con predilezione e tenta la spiegazione dei fenomeni che sono causa di terrori o di spiegazioni miracolose: il fulmine, le meteore, i terremoti, le eruzioni vulcaniche, le inondazioni, le epidemie (che formano l'argomento del VI libro di Lucrezio).

In fondo si può dire che la concezione meccanica della natura è stata pensata o accettata da lui per escludere l'azione divina, per liberare il mondo e l'uomo dall'intervento e dalla paura di potenze soprannaturali. Il mondo per Epicuro non è l'opera di un demiurgo che disponga le cose in vista di fini prestabiliti, e non è nemmeno esso stesso qualche cosa di divino, come insegnavano gli Stoici, ma è semplicemente una combinazione di atomi, una fra le tante ch'erano possibili.

Alla concezione teleologica di Aristotile, per cui la natura non fa nulla invano, egli oppone la sua concezione meccanica che esclude ogni finalità.

La costituzione attuale del nostro mondo e la sua durata e l'ordine stesso che noi vi ammiriamo sarebbero l'effetto dei lunghi esperimenti tentati via via dalla natura nell'infinito dello spazio e del tempo. E lo stesso si

deve dire degli organismi. Gli esseri viventi sono nati dalla madre terra, la quale naturalmente per generazione spontanea produce le piante e gli animali, per via di successivi esperimenti e adattamenti, dapprima in forme più o meno imperfette, incapaci di provvedere alla propria conservazione o propagazione; poi col tempo quelle forme s'andarono perfezionando in modo da poter vivere, e molte perirono senza propagarsi, come meno adatte, conservandosi solo quelle che nella lotta per la vita erano armate di forza o di astuzia o di velocità tali che potessero procurarsi il nutrimento o sfuggire agli assalti nemici, o quelle che tornando giovevoli all' uomo s' affidarono alla sua tutela.

E da questo punto di vista Lucrezio, seguendo certamente Epicuro, tenta anche una costruzione della preistoria, delle origini della civiltà umana. Perchè anche l'uomo è un animale che da una primitiva condizione ferina, mediante progressi e conquiste successive, si solleva alla vita civile e propriamente umana. Le condizioni dell'umanità primitiva, ignorante di ogni arte e di ogni legge, sottomessa ai capricci della natura e obbligata a lottare senza posa contro gli animali; poi l'organizzazione della famiglia e il linguaggio, anch'esso una creazione spontanea della natura, che segnano i primi progressi; la formazione delle società politiche, l'origine della religione, l'uso dei metalli, l'acquisto successivo dei mestieri e delle arti sono gli argomenti ch'egli continua a trattare in quel meraviglioso libro V, così ricco di poesia e di divinazioni su quella che può essere stata la condizione dell'umanità nelle sue origini e nelle sue prime storie.

Basterà avere accennato a questi argomenti. Diciamo ora della Psicologia, della teoria dell'anima secondo Epicuro.

4. – L'anima nell'uomo e negli animali, come tutto ciò ch'è reale, è anch'essa di natura corporea. L'anima è una parte di quel composto ch'è l'uomo, come la mano, i piedi, gli occhi. L'anima non è, come pensavano i Pitagorici, un'armonia, un effetto risultante dall'accordo tra gli elementi che compongono il corpo, ma è sostanza essa stessa, è fatta di atomi.

La ragione di fatto più evidente che persuade l'epicureo della natura materiale dell'anima è il suo commercio col corpo: gli effetti somatici delle emozioni, il dolore prodotto dalle ferite, l'azione della volontà sui moti del corpo, insomma la loro azione reciproca, che non si può spiegare se non mediante il contatto.

L'anima però non è semplice: la sua sostanza corporea è composta di elementi sottilissimi e mobilissimi che non sono della stessa natura. Ci sono degli atomi caldi o ignei (*calor* o *vapor* in Lucrezio), degli atomi aerei (*aer*), degli atomi pneumatici (*aura, ventus*), e poi altri atomi di una quarta sostanza innominata, che non somiglia a nulla di quello che noi conosciamo, molto più sottile e mobile delle altre tre, ch'è a dir così l'organo speciale o la causa delle sensazioni, della vita psichica propriamente detta, del « *sensus* » in tutte le sue forme, dal dolore al pensiero e al ragionamento.

Per intendere tutto questo bisogna ricordare che per gli antichi il fatto dell'anima, dell'essere animato, è intimamente connesso con quello della respirazione: l'anima è una specie di alito caldo, o πνεῦμα, di fiato vitale, che quando si muore abbandona il corpo. Avremmo dunque tre elementi, il calore, l'aria e l'aura o *ventus*, ai quali bisogna aggiungere gli atomi di quell'altra sostanza in-

nominabile per spiegare la sensazione e i fatti del pensiero; sicchè l'anima, nel suo complesso, è insieme principio del calore dell'organismo, della respirazione, del movimento e della sensibilità: ossia essa comprende il principio vitale o *anima* in senso stretto, e l'*animus*, o lo spirito, cioè l'anima in quanto conosce, sente e vuole. Questa è la differenza che si suol fare in latino tra *anima* e *animus*. Quando Lucrezio ha interesse a distinguere le due cose, le distingue; ma adopera anche promiscuamente una parola per l'altra, d'onde è nata qualche incertezza nell'interpretazione di alcuni luoghi sui quali disputano i filologi. Quello ch'è certo per lui è che l'una e l'altra cosa, il principio vitale e lo spirito sono indissolubilmente congiunti, formano una sola anima, la quale pervade e vivifica tutto quanto l'organismo: l'*animus* ha la sua sede centrale o fa capo principalmente nel petto (è la parte egemonica, come la chiamavano anche gli Stoici).

Parlando dei tre primi elementi dell'anima, Lucrezio dice: quasi multae vis unius corporis exstant.

E parlando della quarta sostanza:

> nominis haec expers vis, facta minutis
> corporibus latet, atque animae quasi totius ipsa
> proporro est anima, et dominatur corpore toto.
> (III, 279).

Tutta questa costruzione è fatta per conciliare queste due idee: distinguere le diverse funzioni dell'anima, e non perdere di vista la sua unità e la sua connessione col corpo.

Quella differenza dei tre primi elementi, del fuoco, dell'aria e del vento, può essere illustrata con la diversità dei temperamenti che da essi dipendono. Ci sono delle anime di fuoco, in cui prevalgono gli atomi ignei: na-

ture veementi pronte all'ira che hanno più di calore, come per es. i leoni; invece l'anima dei cervi è piena di vento freddo, ciò che li rende paurosi e li fa tremare; mentre di più tranquilla aria si nutre la natura dei buoi. Ci sono a dir così diverse temperature di anime, secondo la prevalenza degli elementi che le costituiscono.

Quello che rimane essenziale alla dottrina è l'unità, diremmo noi, psicofisica dell'essere animato, e quindi dell'uomo.

Il corpo e l'anima non possono esistere separatamente l'uno dall'altra. Il corpo vivente in tanto vive e funziona in quanto è animato, e l'anima in tanto agisce in quanto non solo essa stessa è fatta di atomi, ma in quanto è unita col corpo.

L'anima non ha un'esistenza separata dal corpo, e muore col corpo; i suoi elementi si disciolgono. La materialità dell'anima e la sua mortalità sono i due dogmi fondamentali della Psicologia epicurea, e che Lucrezio sviluppa nel III libro.

L'anima cresce e si sviluppa col corpo, partecipa delle sue malattie e della sua guarigione, ne segue tutte le vicende: non c'è nessun fatto di esperienza che ci permetta di affermare l'immortalità dell'anima. Niente preesistenza, niente trasmigrazione o metempsicosi com'era insegnata da altri filosofi. D'immortale non c'è che l'atomo e il vuoto, o anche il tutto, l'universo infinito nella sua totalità: l'anima non è nessuna di queste tre cose; è un essere composto destinato a dissolversi e a perire.

Nulla di più stolto che il timore della morte. Finchè noi viviamo, la morte è nulla, non esiste per noi; e quando è venuta, dev'esserci ugualmente indifferente perchè essa

è la perdita di ogni sentimento: essa ci pone in quello stesso stato in cui eravamo prima di nascere « Mors nihil ad nos: quoniam cum nos sumus, mors non adest; cum vero mors adest, nos iam non sumus ».

Il timore della morte è prodotto in noi dall'insaziabile cupidigia della vita, ed è ciò che v'ha di più contrario alla felicità, tanto più quando a questa paura si aggiungano i terrori dell'oltretomba. Noi non abbiamo nulla a temere da una vita futura. I supplizi infernali sono una favola: è nella vita, nel cuore dell'uomo, nelle sue passioni insaziate e nel rimorso del male ch'egli ha fatto, che esistono i veri supplizi.

Lucrezio ha derivato da queste idee altissima poesia, specialmente quando evoca la Natura che ci sgrida e ci ammonisce: — Perchè, stolto che sei, come conviva sazio non ti parti or dalla vita? e questa pace senza alcun affanno rassegnato nell'animo non prendi?

Dignis concede, necessest.

Tu hai avuto la tua parte, dà il posto a chi n'è degno. E il poeta aggiunge: la Natura, io credo, avrebbe ragione di sgridarci così: le cose, gli esseri debbono rinnovarsi, nascere e perire, questo è il loro destino.

Con tal vicenda ognor si riproduce
L'una cosa dall'altra, e in uso a tutti,
In dominio a nessun dassi la vita.

(Trad. del Rapisardi).

La rassegnazione austera alle leggi della natura è quello che conviene all'uomo, non le querele e i rimpianti e i desiderii stolti e le illusioni dell'orgoglio che vorrebbe essere eterno.

5. – Un altro punto interessante della Psicologia di Epicuro è la teoria della percezione, specialmente della percezione visiva, mediante le immagini o simulacri delle cose che a traverso i sensi vengono in contatto con la nostra anima.

È una teoria che risale ad Empedocle e a Democrito, e che Epicuro ha fatta sua.

Secondo Epicuro dunque, dalla superficie di tutti i corpi emanano, s'irradiano continuamente degli efflussi di atomi che volano qua e là invisibili per l'aria, qualche volta sciolti e diffusi, ma anche, quando si tratta di corpi solidi, in una forma più condensata e di un tessuto più fitto, conservando la posizione e l'ordine degli atomi che formano la superficie dei corpi da cui si staccano, dei quali perciò riproducono la forma e anche il colore: si possono dire come delle immagini, degli εἴδωλα, dei simulacri delle cose, quasi le loro membrane o pellicole o corteccia tenuissima.

Lucrezio, al suo solito modo, cita e descrive una quantità di esempi o di casi analoghi per rendere plausibile quest'idea.

Finchè si tratta di corpi odorosi, non c'è bisogno di essere epicureo per ammettere che dalla loro superficie e da tutta la loro sostanza si staccano e si diffondono tutt'intorno delle molecole invisibili che colpiscono le papille nasali e ci dànno la sensazione di quel dato odore.

Lo stesso avviene degli atomi di fumo o di calore che si diffondono per l'aria.

E lo stesso si deve dire, secondo Lucrezio, del colore, dei corpi colorati. Guardate, egli dice, nei teatri quelle tende o velari o bandiere, di colore rossastro per esempio, che si distendono da una parte all'altra e che quando

sono agitate dal vento, fluttuando, colorano di sè, gittano i riflessi del loro colore sulla platea, sulla scena, su tutta la folla degli spettatori. Lucrezio s'immagina che la cosa non possa avvenire se non mediante l'emanazione di atomi e combinazioni atomiche che si staccano da quelle tele colorate, e cita pure per rendere sempre più plausibile la cosa, quelle spoglie liscie e delicate che le cicale depongono nell'estate o la squama sottilissima che suole svestire il serpente e che noi vediamo svolazzare tra i vepri.

Niente dunque nella nostra esperienza si oppone, secondo il criterio epicureo, ad ammettere che si stacchino dalle cose delle membrane sottilissime, dei simulacri che ne riproducono le fattezze e che venendo in contatto con la nostra anima ce ne dànno la conoscenza.

Questi simulacri sono più veloci della luce e del calore che emanano dal sole, e non sono visibili *singillatim*, a uno a uno, fatti come sono di atomi sottilissimi, ma diventano visibili per la rapidissima successione, per il continuo flusso di idoli simili che partono dallo stesso oggetto e che integrandosi a vicenda ci dànno l'immagine di quel dato oggetto che noi percepiamo. O come dice Cicerone: « Epicurus – affluere semper ex omnibus corporibus simulacra quaedam corporum ipsorum, eaque sese in oculos inferre, atque ita fieri sensum videndi putat ».

Anche quelle rappresentazioni a cui non corrisponde un oggetto reale sono da ricondurre a siffatti simulacri, o perchè essi durano più delle cose stesse, o perchè mediante combinazioni di atomi si formano simulacri non veri o composti di più parti, il cui insieme non corrisponde a cose reali: come il centauro, la chimera. Oppure

può darsi il caso che mentre d'ordinario gli atomi che formano i simulacri conservano lungo tempo la stessa posizione e lo stesso ordine che avevano nei corpi da cui sono emanati, alle volte invece per effetto della loro agitazione o per gli ostacoli che incontrano si deformano in certo modo, vi si produce qualche confusione. Questo spiega, per esempio, il caso tipico che le torri quadrate di una città ci appariscono da lontano rotonde per lo smussarsi degli angoli dei loro simulacri soggetti agli urti frequenti dell'aria nel varcare tanto spazio: l'edificio ci apparisce come tornito o sbozzato, con gli angoli smussati.

Dal che si vede che questa teoria dei simulacri è fatta anche per spiegare i così detti errori dei sensi e getta luce su quello che dicemmo della veracità della conoscenza sensibile.

Quando Epicuro diceva che i sensi non c'ingannano, non voleva dire solamente che le sensazioni come fatti psicologici sono quello che sono e bisogna accettarle come tali, ma intendeva anche ch'esse corrispondono esattamente a quelle combinazioni di atomi che sono i simulacri e di cui ci dànno la conoscenza. Queste scorze delle cose, queste emanazioni della loro superficie volitando per l'aria sono soggette a subire delle mescolanze, delle alterazioni, delle perdite, degli accrescimenti che si riproducono poi necessariamente nelle nostre sensazioni, le quali per questo debbono dirsi vere, non già perchè c'informino esattamente sulla natura delle cose (ch'è ufficio della ragione), ma perchè sono la rappresentazione materialmente fedele degl'idoli che emanando dalle cose colpiscono i nostri sensi.

Gli stessi fantasmi dei malati che delirano e quelli del sogno sono immagini reali nel senso che rispondono a

combinazioni atomiche che comunque formate vengono in contatto con la nostra anima.

6. – Di questa teoria bisogna pure tener conto per intendere la teologia di Epicuro.

Come sappiamo, la concezione meccanica dell'universo esclude l'intervento degli Dei nella formazione e nel governo del mondo.

Epicuro non si limita a combattere le idee popolari e le favole mitologiche intorno alla divinità: questa critica era un luogo comune della riflessione filosofica da Senofane in poi: egli nega anche ogni finalità nella natura e ogni provvidenza o azione divina nel mondo. Combatte specialmente la teodicea degli Stoici. Com'è possibile, domanda Lucrezio, che una provvidenza divina sia creatrice e ordinatrice di un mondo così pieno di mali? e come potrebbe essere il mondo tutto fatto a vantaggio o in riguardo dell'uomo, ch'è un essere miserabile, ludibrio della natura, creatura caduca, esposta a tanti pericoli e danni?

Naturalmente Epicuro combatte anche le preghiere e le altre pratiche del culto per ingraziarsi gli Dei, specialmente poi la mantica, la divinazione, alla quale anche gli Stoici credevano. Per questo egli è celebrato, segnatamente da Lucrezio, come il grande liberatore delle coscienze. E chi ricordi che cosa era la superstizione presso gli antichi, e com'essi non osassero dare un passo nella vita senza assicurarsi e propiziarsi in qualche modo l'assistenza degli Dei, non si meraviglierà dell'importanza che ha avuto questa parte dell'insegnamento epicureo.

Ma ciò nonostante, Epicuro credeva agli Dei. Egli nega la provvidenza, non l'esistenza degli Dei.

Prima di tutto è un fatto che noi abbiamo la nozione degli Dei, tutti gli uomini si trovano di averne l'idea. È dunque una *prolepsis,* una di quelle nozioni non innate, ma che debbono avere il loro fondamento nella realtà.

Secondo Epicuro, noi acquistiamo la nozione degli Dei dalle immagini che ne abbiamo nella veglia e più spesso nel sogno, e queste immagini sono prodotte dai simulacri che si partono continuamente dai corpi divini e affluiscono fino a noi.

C'è un luogo di Lucrezio, che parlando delle immagini degli Dei negli uomini primitivi, dice:

> quia semper eorum
> subpeditabatur facies et forma manebat
> (V, 1173).

che potrebbe voler dire: gl'idoli divini che apparivano agli uomini presentavano sempre la stessa forma, mentre la loro sostanza si rinnovava sempre mediante il perenne fluire di materia atomica: press'a poco come una cascata d'acqua, che rimane e apparisce sempre la stessa mentre si rinnovano continuamente le gocce d'acqua che la formano (Vedi nel Giussani la discussione del luogo tormentatissimo di Cicerone *De Nat. Deor.,* I, 49, e degli altri che si riferiscono a questo argomento).

Epicuro concepisce gli Dei come fatti di una materia tenuissima, eterea, fluente, diversa dai grossi atomi che compongono le cose mondane: non corpo *sed tanquam corpus,* nè sangue *sed tanquam sanguinem.*

Questa tenue natura degli Dei, rimota dai nostri sensi, può venire solamente in contatto con quella tenuissima fra tutte le sostanze del mondo, ch'è il nostro animo, il

nostro pensiero, la parte più sottile e leggiera della nostra anima.

E nel mondo, in quest'insieme di cose tangibili, non c'è posto per gli Dei. La loro sede è negl'intervalli cosmici, negl'*intermundia,* in cui non c'è turbinìo di atomi e tempeste e pericoli, ma un etere senza nubi, dove sorride eternamente una luce diffusa.

Così relegati, gli Dei hanno però forma umana. Noi non conosciamo nulla di più bello, di più degno, di più perfetto della forma umana: la debbono avere anche gli Dei.

E i loro attributi essenziali sono la beatitudine e l'immortalità. La beatitudine consiste in due cose: nel non avere cure nè impicci, e nel godere della propria sapienza e virtù. La conseguenza di questa concezione è che gli Dei non si occupano del mondo e delle cose umane: non hanno gelosie, collere, vendette da esercitare, favori da concedere o da negare. Sono liberi dalle passioni e dalle cure del governo del mondo. La perfetta beatitudine e l'immortalità sono i due soli attributi compatibili con l'essenza della divinità.

È facile deridere questi Dei di Epicuro: *silhouettes* di Dei, Dei monogrammi, Dei pensionati, che non hanno nulla da fare.

Certamente però la credenza negli Dei in Epicuro non era ipocrisia, quasi una concessione alle opinioni popolari.

Questa concezione è nata dal bisogno di trovare un'origine alla nozione comune degli Dei, ed è dunque conforme alla canonica epicurea; e poi anche è nata da un certo bisogno realistico di credere realizzato l'ideale del saggio, dell'uomo libero e felice che l'Etica epicurea pone

come fine ideale della vita umana. L'omaggio agli Dei è disinteressato: non c'è nulla da temere o da sperare da essi. La stessa teologia è concepita come strumento di liberazione. La filosofia di Epicuro è nata da una grande aspirazione alla libertà, alla beatitudine. Quest'aspirazione prende forma reale negli Dei. Gli Dei sono fantasmi, forme ideali, corpi gloriosi, le cui immagini discendono fino a noi dagli intermondii. L'ateniese del demo di Gargetto non ha avuto il coraggio di negare l'esistenza di quelle forme divine, di quel popolo di statue che gli sono così familiari, ch'egli vede nella veglia e nel sogno.

Certo, se si paragonano questi Dei di Epicuro, dai profili tenui, ondeggianti, con quelli di Omero, paiono un'ombra di quelli, ne hanno la forma non la forza nè la realtà potente. Non più le battaglie titaniche e il riso inestinguibile che echeggiava per l'Olimpo e il mescolarsi alle battaglie umane, ma il riso benigno e l'atarassia del savio. Quest'Olimpo di Epicuro rassomiglia più a un esilio di moribondi che a una reggia d'immortali (Trezza). Queste forme divine, prima di dileguarsi per sempre dall'orizzonte della coscienza, sono vagheggiate per l'ultima volta da un saggio benigno e pio, come la realizzazione dell'ideale a cui la sua anima aspira.

V.

L'ETICA EPICUREA

1. Aristippo e Epicuro - 2. Il piacere e la virtù - 3. Le virtù, la giustizia, l'amicizia - 4. Epicuro e il pessimismo - 5. Conclusione sull'Epicureismo. Lucrezio.

1. - Come nella Fisica anche nell'Etica si potrebbe dire che Epicuro si riconnette in certo modo a Democrito, che considerava come bene supremo l'εὐθυμία, il benessere o la letizia riposata dell'animo; ma più specialmente la morale di Epicuro è da considerare come una continuazione e una correzione di quella della scuola cirenaica, fondata da Aristippo di Cirene, del quale Epicuro riproduce la formula che il fine della vita o il sommo bene è il piacere, ἡδονή, in lat. *voluptas.*

Come il criterio teoretico della certezza erano le percezioni sensibili (e le *prolessi,* in quanto derivate da quelle), così criterio evidente della valutazione pratica sono gli affetti (τὰ πάθη), i sentimenti di piacere e di dolore, i quali ci avvertono di ciò ch'è bene o male per noi, di ciò ch'è da desiderare o da fuggire.

L'uomo, come ogni altro essere senziente, cerca naturalmente il piacere e fugge il dolore, al di fuori di ogni riflessione o calcolo, come si vede negli animali e nei

bambini. È, si può dire, la voce o l'istinto stesso della natura, non corrotta, non falsificata da dottrine artificiali. L'appagamento è il fine ultimo a cui la volontà tende naturalmente, ed è quest'appagamento della volontà naturale quello che gli edonisti chiamano piacere: e pongono questo fatto come base e principio della filosofia pratica.

Il grande interesse delle teorie edonistiche sta in questo: nel vedere com'esse partendo dal loro principio sono obbligate via via a temperarsi, a modificarsi, a spiegare il loro paradosso e che cosa intendono per piacere, per mettersi in qualche modo d'accordo con la realtà e con le convinzioni della coscienza comune.

Il primo tentativo di formulare una teoria della felicità e della condotta umana fondata sul piacere è quello di Aristippo. Il quale, rivolgendo la sua attenzione ai piaceri singoli o agli oggetti singoli che possono essere oggetto della volontà, considera il piacere come un movimento dell'anima, un movimento leggiero, in opposizione al dolore ch'è un movimento rude e violento. Il primo è paragonato alla leggiera ondulazione che si produce alla superficie del mare sotto l'azione del zefiro, il secondo alla tempesta che solleva i flutti. Il piacere dunque, secondo Aristippo, non è la semplice calma o tranquillità come quando il mare non è agitato da nessun soffio, uno stato d'inerzia che non è nemmeno esso piacevole ai naviganti, ma è un eccitamento positivo, il vivere appagando i proprii desiderii. E il vero piacere è il piacere presente e attuale, non quello ricordato o sperato, perchè la vita è fatta di momenti, e l'uomo vive nel presente, e il passato e il futuro non gli appartengono, non esistono come realtà attuali ma come cose pensate.

Salvo che quest' edonismo del piacere presente (ed è qui che il paradosso comincia a correggersi) è temperato da un' altra idea, da quella del dominio di sè o ἐγκράτεια, che il saggio non perde mai, pure cercando e godendo il piacere. Egli coglie il piacere che incontra sulla sua via, ma rimane libero e padrone di sè, e sa adattarsi alle circostanze più diverse.

Come dice Orazio (Ep. 17):

> Omnis Aristippum decuit color et status et res
> Temptantem maiora, fere praesentibus aequum.

È la saggezza di un uomo che dice a se stesso: godi ma sappi godere, *carpe diem,* ma non diventare schiavo di nulla, nemmeno del piacere, conserva il dominio di te stesso e la libertà del tuo spirito.

Ora questa saggezza di Aristippo non basta ad Epicuro. È vero che la vita è fatta di momenti, ma la felicità non consiste nel piacere isolato e momentaneo, ma in uno stato dilettoso duraturo, nella beatitudine che si estende per tutta la vita.

Questa è una prima differenza capitale tra l'insegnamento di Aristippo e quello di Epicuro: il puro edonismo diventa più propriamente eudemonismo.

La felicità perfetta sarebbe il godimento sereno ed eterno di tutti i beni, senza nessuna mescolanza di dolore; ma questa è solo degli Dei. L'uomo non può sottrarsi all'esperienza che ci sono dei piaceri mescolati con dolori o a cui seguono più grandi dolori. La felicità è una cosa più complicata di quello che il semplice edonista s'immagina. Aristippo e i cirenaici conoscono una sola specie di piaceri: il piacere che nasce dall' appagamento

dei nostri desiderii e bisogni, un'eccitazione dilettosa ch'essi stessi concepiscono come un movimento vivo, rapido, passeggiero.

Ora questo piacere qui non è un piacere puro, è sempre più o meno mescolato di dolore perchè suppone come sua condizione il bisogno o il desiderio che lo precede e di cui è l'appagamento. Un piacere cosiffatto Epicuro lo chiama ἡδονὴ ἐν κινήσει, un piacere in movimento o mosso.

Ma c'è un altro piacere che non suppone nessuna agitazione nè dell'anima nè del corpo e che nasce dall'assenza o dalla cessazione di ogni dolore: questo è il piacere stabile o in riposo che Epicuro chiama ἡδονὴ καταστηματική.

Si può illustrare la cosa con l'esempio di Cicerone dell'uomo che ha sete e che bevendo prova piacere, che ha sete e non può bere, prova dunque dolore, e infine di colui che non beve, non ha bisogno di bere perchè non ha più sete. È quest'ultimo ch'è un piacere stabile, mentre il primo era un piacere in movimento: restincta enim sitis stabilitatem voluptatis habet, illa autem voluptas ipsius restinctionis in motu est.

I Cirenaici considerano questo stato in cui non c'è più nessun piacere in movimento come uno stato indifferente. Epicuro lo considera come un grande e il più vero dei piaceri, come lo stato più desiderabile che ci sia.

Cicerone qui s'inquieta, va in collera con Epicuro perchè vorrebbe, egli dice, far passare l'*indolentia* per *voluptas,* vorrebbe chiamare piacere uno stato puramente negativo. Ma secondo Epicuro non è uno stato puramente negativo: il piacere di cui egli parla si può chiamare negativo in quanto può essere prodotto dalla cessazione del dolore o dopo l'appagamento di un bisogno o desiderio

diventato doloroso; ma è uno stato positivo dilettoso, sentito come tale e desiderabile come tale, perchè suppone il perfetto equilibrio delle funzioni del corpo e la calma perfetta dello spirito. È il bene supremo a cui la nostra volontà tende, il fine ultimo in cui la natura trova il suo appagamento.

Il piacere mosso non è che un invito della natura a soddisfare i nostri bisogni, e nel desiderio rinascente c'è o ci può essere qualche cosa d'irrequieto e di torbido; ma ciò che la natura dimanda, lo stato in cui essa si acquieta, è la perfetta salute del corpo e la calma serena dello spirito. I piaceri particolari possono variare questo stato e qualche volta turbarlo, ma non accrescerlo, non aumentarlo come stato piacevole; chi avesse raggiunto questo stato e sapesse mantenervisi, avrebbe raggiunto, possederebbe il sommo bene dell'uomo.

Per questo, dice Epicuro nella lettera a Meneceo, quando noi diciamo essere fine il piacere, non intendiamo il piacere degli *asoti* (degl'intemperanti, dei voluttuosi), come credono certi ignoranti che sono d'altro avviso o la intendono malamente, ma l'avere il corpo senza dolori, e senza inquietudini lo spirito: ὑγίεια o anche ἀπονία del corpo, e l'ἀταραξία dello spirito.

Una volta concepita a questo modo la felicità in opposizione al piacere mobile e momentaneo, si comprende l'importanza ch'è data da Epicuro alla ragione o alla prudenza, φρόνησις, che diventa la virtù fondamentale per la scelta dei piaceri e dei beni, di ciò ch'è da desiderare o da fuggire.

Nella stessa lettera a Meneceo è detto: Ogni piacere è un bene per se stesso, ma non tutti sono da scegliere,

e allo stesso modo sono anche mali tutti i dolori, ma non tutti sono sempre da fuggire. Può darsi il caso che noi evitiamo molti piaceri quando da essi ci deriva maggior fastidio, e andiamo incontro ai dolori per evitare un dolore più grande o quando può essere causa di un più grande piacere o più duraturo. Laonde tutte queste cose convien giudicare commisurando e osservando ciò ch'è utile e ciò ch'è inutile; – ossia dunque la teoria del piacere diventa una teoria dell'utile, di ciò ch'è veramente utile, una teoria della prudenza in vista della beatitudine, qualche cosa come il calcolo dei piaceri insegnato da Bentham.

Tanto più poi che quello stato di benessere e di serenità in cui consiste la felicità non richiede molto lusso e molta fatica, è facile a procurarsi, quando si conosca la natura e i limiti dei desiderii umani. Giacchè, e questa è una delle massime fondamentali del nostro filosofo, bisogna distinguere tra i desiderii umani: alcuni sono naturali e necessari, come il mangiare e il bere, e sono i più facili ad appagare; altri sono naturali ma non necessari, come il desiderio poniamo dei cibi raffinati o dei vini di lusso o di altre cose simili; altri infine non sono nè naturali nè necessari, sono desiderii vani, si fondano sull'opinione, complicano la vita senza contribuire alla felicità, come le statue, le corone, le onorificenze.

E infine possiamo aggiungere che quantunque tutti i piaceri si debbano dire in un certo senso corporei, perchè derivano in ultima analisi dal corpo e si riferiscono al corpo (o come diremmo noi modernamente, hanno la loro radice e il loro fondamento in quell'unità psicofisica ch'è l'uomo), tuttavia accettando il linguaggio comune che

distingue tra anima e corpo, possiamo e dobbiamo dire come una cosa certa che i piaceri e i dolori dell'anima o dello spirito sono molto più grandi e hanno un'importanza più decisiva per la nostra felicità di quelli puramente corporei. Per la ragione che riferisce Cicerone: « nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura ». Col corpo non sentiamo che il presente: i piaceri e i dolori corporei sono momentanei; mentre quelli dello spirito, mediante la coscienza del passato, del futuro e di tutta la vita, sono più duraturi e contribuiscono essenzialmente a produrre quello stato dilettoso o doloroso in cui consiste la felicità o l'infelicità della nostra vita. Quantunque noi soffriamo ugualmente nell'anima quando soffriamo nel corpo, tuttavia quel dolore può anche diventare più grande se noi immaginiamo che non debba finir mai. E d'altra parte non c'è dolore del corpo, non c'è martirio della carne che non possa essere compensato e sopraffatto dalla memoria viva di piaceri altra volta goduti. (Ricordare la lettera a Ermarco). Come l'attesa, l'aspettazione di beni sperati ci procura della gioia, così il ricordo di quelli di cui abbiamo goduto ci allieta e ci consola. Gli stolti si fanno un tormento dei mali che non sono più, i saggi si fanno un piacere nuovo dei loro piaceri passati ricordandoli. È in nostro potere seppellire in certo modo in un perpetuo oblio le cose avverse e spiacevoli e rinnovare lietamente la memoria di quelle favorevoli.

Cosicchè dunque: Epicuro accettando il principio che fine della vita è il piacere, modifica la teoria edonistica insegnando che la felicità non consiste nel piacere singolo momentaneo ma in uno stato di serenità durevole

che comprende la sanità o l'assenza di dolore del corpo e l'atarassia dello spirito; distingue tra piaceri in movimento e piaceri stabili; fa intervenire la ragione o la prudenza nella scelta o nel calcolo dei piaceri; insegna la moderazione dei desiderii; e infine dà la prevalenza al piacere spirituale su quello corporeo, ch'è limitato unicamente al presente.

2. – *Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est* – era scritto, secondo Seneca, sulla scuola di Epicuro.

È un fatto che la parola piacere si presta all'equivoco: non solo può essere presa in due sensi: o come eccitamento piacevole, come *titillatio,* sia del corpo sia dello spirito, o nel senso in cui lo intende Epicuro, come quello stato dilettoso che nasce dall'assenza o cessazione del dolore; ma, quel ch'è peggio, la parola stessa (ἡδονή e più ancora la *voluptas* dei latini) è una parola sospetta, comprende o sveglia l'idea dei piaceri del parassita e del libertino, o almeno non li esclude. *Invidiosum nomen est, infame, suspectum* (Cic., De Fin. II, 4).

Di qui i malintesi e le proteste dei ben pensanti.

E non mancano di quelli i quali hanno creduto e credono che dato il materialismo e il sensismo di Epicuro, la sola morale conseguente sarebbe una morale del piacere nel suo senso più vile, una dottrina che non ha bisogno di essere confutata, ma solo designata al pubblico disprezzo e alla censura delle autorità competenti; nonostante le belle spiegazioni e le belle massime che Epicuro aggiunge e che sarebbero contradizioni, inconseguenze dovute alla buona natura dell'uomo, ma non derivanti legittimamente dal principio edonistico.

E citano a prova alcune sentenze che ci sono riferite di Epicuro stesso o di qualcuno dei suoi seguaci, segnatamente queste prese da Ateneo e che del resto sono riferite anche da Cicerone e da Plutarco: per es. Metrodoro, uno degli scolari prediletti, dice: « intorno al ventre, o Timocrate studioso della natura (pare che fosse suo fratello), intorno al ventre un discorso che procede secondo natura deve porre ogni studio ». Ed Epicuro stesso diceva come gridando: « principio e radice di ogni bene è il piacere del ventre, e le cose sapienti e migliori hanno un riferimento a quello ». E nel suo libro περὶ τέλους avrebbe anche scritto: « io non so capire che cosa sia un bene, quando si tolgano i piaceri del gusto, i piaceri dell'amore, i piaceri dell'udito e quei moti soavi che si hanno dalla bellezza delle forme per mezzo della vista » – un passo che Cicerone cita e rivolta in tutti i sensi ora mutilandolo ora riferendolo per intero.

Il significato che si vorrebbe dare a questi passi è in contrasto non solo con l'insieme della dottrina com'è esposta da Epicuro nella lettera a Meneceo e in molti altri frammenti autentici che conosciamo, ma è in contrasto soprattutto con l'ammirazione, l'entusiasmo e la gratitudine che spiriti nobilissimi hanno sentito e professato per i suoi insegnamenti. È difficile che una dottrina che si riduce all'*edamus et bibamus* provochi di questi entusiasmi.

Il Gassendi inclina a credere che queste sentenze che si citano come di Epicuro o degli Epicurei siano in realtà falsificazioni o interpolazioni delle scuole avversarie. Ma io non credo che ci sia nemmeno bisogno di quest'ipotesi. Si tratta di sentenze isolate, di cui non conosciamo

il contesto, ma che dovevano avere un senso in conformità di tutto il resto della concezione epicurea.

L'enfasi stessa di alcune di queste frasi ci dice che esse erano opposte, non senza una certa esagerazione di parola, a opinioni avversarie che disconoscevano alcune verità fondamentali professate da Epicuro. « Del ventre, o fisiologo Timocrate, del ventre bisogna tener conto e che vi ponga ogni studio un discorso che vuol procedere secondo natura ». Chi non sente che questa è una risposta a chi fosse tentato di dimenticare le condizioni elementari della vita e di riporre la virtù in qualche cosa di superiore alla condizione umana? Dato che l'uomo è un organismo, data quella che abbiamo chiamata l'unità psicofisica dell'individuo umano, non solo è naturale che tutti i piaceri siano in un certo senso corporei e trovino il loro fondamento in una costituzione sana del corpo, ma non c'è niente di strano a dire, come si fa dire a Epicuro, che principio e radice di tutti i piaceri, ossia della vita stessa, è il piacere del nutrimento, e noi sappiamo che con un poco di pane e d'acqua si può appagare.

E più evidente ancora è l'abuso che si può fare, e che fanno Cicerone e Plutarco, del passo di Epicuro περὶ τέλους, nel quale non si tratta di stabilire quali piaceri siano preferibili a certi altri, ma si afferma che il bene diventa una cosa astratta e incomprensibile quando si escludano tutti i piaceri concreti in particolare, compresi i piaceri estetici, che pure vi sono indicati e di cui i critici e avversari di Epicuro non tengono conto, fermandosi ai primi due solamente, quelli del gusto e dell'amore.

Questo dico per tentare una spiegazione anche di questi passi incriminati, e che ad ogni modo non debbono

sviarci dall'intendere la dottrina di Epicuro nel suo insieme e nella sua coerenza, come ci è tramandata dalle parole stesse del filosofo.

La filosofia, dice Epicuro, fa il giro della terra, e con la sua voce ch'è come quella di un banditore, ci chiama tutti perchè ci svegliamo alla beatitudine.

È un nuovo vangelo che egli predica, il vangelo della felicità.

E la felicità per lui non consiste nel piacere del ventre o della carne, σάρξ (egli è forse il primo ad adoperare questa parola nel senso diventato poi comune negli scrittori cristiani), ma consiste in quel senso giocondo e sereno della vita che si produce quando i desiderii più modesti sono appagati ed è eliminato o vinto il dolore.

La natura, come dice Lucrezio, non domanda altro

> nisi utqui
> corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur
> iucundo sensu, cura semota metuque.
>
> (II, 17-19).

Questo è quello che la più parte degli uomini ignorano: essi corrono dietro al piacere intendendo per piacere l'appagamento affannoso dei loro desiderii e passioni, e non sanno che se i nostri desiderii sono infiniti, sempre rinascenti, la natura ha un limite: il limite estremo della grandezza dei piaceri è l'assenza di ogni dolore, ossia appunto quel senso giocondo e sereno della vita che costituisce la felicità vera. Questa felicità può essere diversificata dai piaceri particolari, ma non mai accresciuta. Quindi i piaceri in movimento che rispondono ai diversi desiderii e bisogni umani non sono che mezzi che la natura o piuttosto il saggio impiega per giungere alla bea-

titudine, ch'è l'assenza del dolore e la serenità dello spirito: non un semplice stato negativo o d'indifferenza, ma anzi l'ἡδονή suprema, non la felicità di chi dorme, come affermavano i Cirenaici, ma la gioia stessa di vivere.

Di qui un'altra conseguenza ch'è decisiva per intendere questa dottrina.

Ed è che una felicità cosiffatta non può essere nè concepita, nè cercata, nè goduta se non da un essere consapevole e ragionevole che guarda al di là del momento presente e si possiede nella sua calma e nella sua beatitudine.

Abbiamo detto che tutti i piaceri sono in un certo senso corporei perchè si fondano sulla costituzione sana e stabile del corpo; ma questo non solo non impedisce che i piaceri cosiddetti spirituali contribuiscano alla felicità più di quelli che si sogliono chiamare corporei, ma bisogna aggiungere che gli stessi piaceri esclusivamente corporei come quelli del ventre o della carne, in tanto entrano a far parte della felicità umana, come la concepisce Epicuro, in quanto sono goduti da un essere che ha il senso sereno della vita, ch'è fornito di ragione e come tale ricorda il passato e prevede l'avvenire e ordina tutti i fatti singoli della sua vita e gli affetti e i desiderii in vista del fine supremo della beatitudine. Tutti i piaceri, anche quelli corporei, in tanto fanno parte della felicità in quanto sono appresi con questa coscienza chiara e vigilante ch'è propria dell'essere ragionevole: omnia iucunda, quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen (Cic., Tusc. V, 34, 95): sono in certo modo spiritualizzati, entrano in questo clima spirituale dell'animo.

Il caratteristico, l'originalità di quest'apostolo della felicità è di avere trasferito il piacere in questa sfera intellettuale e riflessa, come ha detto benissimo il Brochard [1]).

Sicchè la felicità per Epicuro non è la vita istintiva o il correre dietro al piacere, e non è un dono della natura, ma una conquista della ragione, o diciamo meglio, è un dono della natura benigna a chi sappia conquistarselo con la ragione.

Ossia insomma la felicità non è separabile dalla virtù, consiste nella vita ragionevole e virtuosa. Non è possibile vivere felicemente (ἡδέως) senza vivere prudentemente e onestamente e con giustizia; e viceversa chi vive praticando queste virtù non può a meno di essere felice; la virtù e la vita felice sono connaturali, nascono a un parto, sono inseparabili.

Fondamento e madre di tutte le altre virtù è la φρόνησις, ch'è insieme saggezza teoretica e prudenza pratica, il che importa la visione chiara e giusta della natura delle cose e del posto che vi occupa l'uomo, e la valutazione esatta dei beni e dei mali, ossia di ciò ch'è da cercare e da fuggire, e quindi rende possibile quella συμμέτρησις o calcolo dei piaceri e dei dolori ch'è tanta parte dell'arte di vivere.

Poi la temperanza o moderazione (σωφροσύνη), che si contenta del poco e tiene a freno i desiderii non naturali e non necessari, e soprattutto tiene l'animo libero dalle cupidigie eccessive e dalle passioni.

Poi ancora la fortezza o ἀνδρεία, che per il materialista Epicuro non è una virtù del temperamento, ma è an-

---

[1]) Sulla *Teoria del piacere secondo Epicuro,* nel vol. *Études de phil. ancienne et de phil. moderne* di V. Brochard (Paris, Alcan, 1912).

ch'essa un frutto della ragione (λογισμῷ), è quella forza dello spirito che non solo non ci fa temere la morte ma ci fa sopportare il dolore inevitabile, considerando fra l'altre cose che come il piacere ha un limite, così anche il dolore: si gravis dolor, brevis; si longus, levis; e come già accennammo, non v'ha dolore della carne a cui non si possano opporre, per sopportarlo, le gioie durevoli dello spirito: « dolores nunquam vim tantam habent, ut non plus habeat sapiens quod gaudeat, quam quod angatur ».

E infine la giustizia, che dà la sicurezza esterna e la pace dell'animo.

Ossia dunque le stesse virtù cardinali degli altri filosofi e degli Stoici.

Rimane la differenza dottrinale (causa di grandissime controversie) che per Epicuro la virtù non ha valore per se stessa, ma in quanto è mezzo necessario e indispensabile alla felicità; il valore morale della virtù è precisamente il suo valore eudemonistico. La virtù non è fine a se stessa, è come la medicina. Ed Epicuro si diverte ad accentuare la sua opposizione agli stoici: προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.

Nel fatto, per lui, le due cose sono inseparabili; e praticamente i precetti morali di Epicuro non differiscono gran fatto da quelli degli Stoici.

Quindi non ci meraviglieremo di quello che dice Seneca, che benchè stoico è stato uno dei più giusti con Epicuro: « Sancta Epicurum et recta praecipere et, si proprius accesseris, tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati ».

Belle e profonde parole che caratterizzano bene questa saggezza epicurea. La morale del piacere finisce in una teoria della vita sobria e frugale, moderata nei desiderii, senza ostentazione, tranquilla nella sua saviezza.

Non è una felicità senile o da valetudinari, com'è stato detto, ma è una felicità da quaresima; la volontà della vita attenuata e disciplinata dalla ragione, con poche pretese, una voluttà senza seduzioni, ebbrezze o pericoli. Se si paragona questa modesta saggezza epicurea alla glorificazione della passione che faceva Callicle nel *Gorgia* platonico o anche alla teoria edonista di Aristippo che morde più francamente nel piacere, si sente la differenza.

Epicuro non insegna l'apatia, ma la moderazione degli affetti, la moderazione in tutto; non oppone al dolore, come fa lo Stoico, la coscienza orgogliosa ed energica della propria virtù, ma quel suo senso sereno e riposato della vita, una certa euritmia interiore che non si lascia turbare dalle avversità, continuando a credere, nonostante le esperienze contrarie, alla bontà della vita, quando sia regolata dalla *ragione sobria,* un'espressione di Epicuro estremamente caratteristica e che lo definisce perfettamente.

3. – L'Etica di Epicuro è tutta quanta un trattato della felicità umana, e non vuol essere altro che questo, una considerazione della vita umana dal punto di vista della felicità dell'individuo. È inutile dunque scandalizzarsi e ripetere a ogni momento l'accusa di egoismo; è come se si accusasse di egoismo un trattato d'igiene. La filosofia per lui è appunto l'igiene dell'anima, la scienza e l'arte della vita felice.

Da questo punto di vista egli considera pure le cosiddette virtù sociali, segnatamente la giustizia. Anche la giustizia come le altre virtù, si basa sulla riflessione intorno a ciò ch'è utile, ed è così congiunta al piacere di vivere (alla *voluptas*) che non può separarsene in nessun modo. Non si può vivere felicemente se non vivendo anche giustamente.

E che cosa è la giustizia? Si suole distinguere (gli Stoici già facevano questa distinzione) una giustizia naturale e una giustizia secondo le leggi. È una distinzione che si può ammettere, salvo a vedere in che cosa consiste.

La giustizia secondo natura è un patto di utilità, fondato dunque sull'interesse reciproco: gli uomini vivendo in società trovano più conveniente e s'impegnano a non nuocersi gli uni gli altri. È l'idea del contratto sociale, che ha poi avuto così largo seguito e sviluppo. E si può parlare di un diritto naturale e universale in quanto dapertutto dove sono degli uomini che vivono in società, un tale accordo è utile e necessario. Così nascono le leggi positive che formulano e prescrivono via via le esigenze derivanti da questo criterio dell'utile comune a tutti.

Dato questo concetto, è naturale che mentre il giusto in generale è sempre lo stesso (ciò ch'è utile nelle relazioni della vita sociale), in particolare, secondo le differenze dei luoghi e delle circostanze, il giusto o ciò che vale come diritto, può non essere lo stesso per tutti. Ossia in altre parole le leggi possono variare; sono da ritenere giuste quelle che sono o sono state sperimentate utili; quando cessano di essere utili, non sono nemmeno giuste; di qui le trasformazioni inevitabili del diritto positivo, l'adattamento delle leggi alle condizioni mutevoli della vita sociale.

Dove questo patto per la sicurezza comune non è possibile o non ha luogo, non si può parlare di giusto e d'ingiusto, non ci sono relazioni giuridiche, come avviene tra noi e gli animali, e anche tra popolo e popolo quando non hanno potuto o voluto formare una società giuridica, o l'hanno rotta violando i patti a cui si erano obbligati.

L'espressione forse più semplice di questa teoria utilitaria del diritto si trova in Orazio, nella Sat. 3ª del libro I, dov'è detto: ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi (v. 98) e più giù: Iura inventa metu iniusti fateare necesse est.

Così stando le cose, che cosa deve fare il saggio, l'uomo che vuol vivere felicemente? Rispettare la giustizia, stare ai patti, obbedire alle leggi per la loro utilità; già al saggio ch'è temperato e prudente, sarà molto facile il non nuocere altrui, e le leggi gli gioveranno non tanto per non offendere, quanto per non essere offeso da altri; ma quando, come purtroppo succede spessissimo, questo motivo dell'utilità delle leggi per se stesse non bastasse, c'è la paura della pena ch'è un motivo efficacissimo per non violare la giustizia. Non si è mai sicuri di non essere scoperti. Le male azioni possono rimanere occulte per molto tempo o anche per sempre, ma non dànno mai la sicurezza e la fiducia che possano rimanere nascoste: la consapevolezza di esse basta per avvelenare tutta quanta la vita. O come dice Lucrezio:

> nec facilest placidam ac pacatam degere vitam
> qui violat factis communia foedera pacis.
>
> (V, 1151).

E insomma l'osservanza della giustizia dà la sicurezza esterna ed è condizione della tranquillità dello spirito;

questo è il suo valore eudemonistico come quello di tutte le altre virtù.

Infine l'Etica epicurea si conchiude e si corona con la teoria dell'amicizia. È, si potrebbe dire, la condizione sociale più importante della felicità. Di tutti i vincoli sociali è questo liberamente scelto ch'è indispensabile alla vita beata. Lo Stato ci protegge ma la vita e gli uffici pubblici sono più da fuggire che da desiderare: non accedet ad rempublicam sapiens nisi si quid intervenerit (a differenza dello Stoico il quale dice invece: accedet ad rempublicam nisi si quid impedierit). La famiglia non è da tutti ed è certo una complicazione, quantunque per principio Epicuro non abbia nulla da dire in contrario. Un critico francese ha detto che il vero piacere stabile o in riposo, la ἡδονή costitutiva, Epicuro avrebbe potuto trovarla facilmente nella vita coniugale. Ma forse è più conforme al suo pensiero quello che trovo riferito da Seneca: essere le *uxores,* come tante altre cose della vita, *sitas in bonorum malorumque confinio.* E non parliamo dell'amore, sul quale è da vedere Lucrezio alla fine del libro IV: *surgit amari aliquid medio ex fonte leporum.* Invece l'amicizia è un *praesidium firmis simum* della vita felice.

Vivi in disparte, λάθε βιώσας, è il motto di Epicuro, ma bisogna aggiungere: non vivere solo. La solitudine e una vita senza amici è piena di tristezza, d'inquietudine, di paure. Ed è bellissima la sentenza di Epicuro conservataci da Seneca: « ante circumspiciendum est cum quibus edas et bibas quam quid edas et bibas, nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est ».

L'amicizia nasce dal bisogno ed è mantenuta dall'utile reciproco, dal piacere ch'essa procura, ma si finisce con l'amare l'amico come un altro se stesso, e sopportare per lui i più grandi dolori, e perfino la morte.

Ed è anche di Epicuro quest'altra sentenza, che il fare del bene è più dolce che il riceverne: τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν.

Questo spirito di umanità, di benevolenza, di mitezza anche verso lo schiavo e lo straniero, questa φιλανθρωπία per cui Epicuro stesso era celebrato, e celebri le amicizie della sua scuola, è stata una delle ragioni che hanno fatto nell'antichità la fortuna della dottrina epicurea.

Lo stoico Epitteto diceva: Se il saggio non deve pensare che a se stesso, non preoccuparsi che della sua propria felicità, che cosa gl'importa della felicità degli altri uomini? perchè dunque Epicuro ha scritto tanti libri, sollevato tanti problemi, costruito delle teorie, chiamati intorno a sè tanti discepoli?

È la stessa inconseguenza che fu rimproverata a Bentham.

Il quale diceva di se stesso: io sono un egoista, come tutti gli uomini, ma il mio egoismo consiste in questo, che io non posso soffrire che ci siano degli uomini che soffrono per effetto di leggi cattive. E spese tutta la sua vita a costruire una teoria utilitaria del diritto e a far trasformare la legislazione sociale del suo paese.

È una di quelle inconseguenze che nascono dalla vita, nella quale è un fatto che ogni uomo cerca il suo proprio piacere e la sua propria felicità e finisce con lo scoprire che non può isolarsi, che non può fare a meno della felicità degli altri, pochi o molti che siano.

Il saggio epicureo, più d'ogni altro, sente questo bisogno. Egli non ama vivere solo, ha bisogno d'amici, vuol sentirsi in comunione di idee e di sentimenti con altri per essere sicuro della sua stessa felicità ed essere confermato nella certezza delle sue convinzioni. Alieno da ogni esagerazione, non s'isola nella sua autarchia, egli rimane uomo, accessibile a tutti i sentimenti umani, conosce il dolore e la tristezza, sa anche essere indulgente. E a tempo e a luogo sa anche sorridere. Il senso della misura, la ragione sobria, cauta, vigilante, e la gentilezza umana sono le guide che lo conducono nella via della vita.

4. – È interessante vedere le conseguenze e i contrasti fra le dottrine.

La scuola di Aristippo non finisce con lui, ma continua dopo di lui, e uno degli ultimi Cirenaici, Egesia, partendo dal presupposto edonistico, giungeva a predicare il suicidio: fu chiamato πεισιθάνατος: viveva in Alessandria al tempo dei Tolomei, e ci è detto che le autorità pubbliche dovettero vietare le sue lezioni per il danno che ne veniva. Se il fine della vita è il piacere, poichè esso non dipende da noi e la vita non mantiene le sue promesse, perde ogni contenuto che valga, meglio rifiutarla come una grande illusione, meglio la morte. La filosofia della voluttà finisce nel pessimismo, nella peggiore specie di pessimismo, nel pessimismo pratico che predica il suicidio.

Epicuro conosce questo punto di vista, e conosce pure il lamento tradizionale nella poesia greca (Teognide, Sofocle) che il meglio sarebbe non essere nati, e che una volta nati, il meglio è uscire il più presto dalla vita. Cita questi versi nella sua lettera a Meneceo.

Ma egli considera questo come un errore e una stoltezza. E continua a predicare il suo vangelo della natura, il vangelo della liberazione che non cura la morte e vince il dolore, e crede nella felicità e nella bontà della vita.

Il significato storico e umano dell'Etica di Epicuro sta tutto qui: essa vuol essere una restituzione del senso sereno della vita nelle coscienze, di fronte ad ogni pessimismo e a ogni aspirazione a un di là oltramondano. Vuol essere uno sguardo sereno, senza paura, senza illusioni, gettato sulla vita presente, e insegnare l'arte di goderla serbando la sanità del corpo e la tranquillità dello spirito, una riabilitazione della vita di fronte ad ogni condanna ascetica o mistica. Se voi guardate i particolari della dottrina e la virtù ch'essa predica, è una dottrina triste come diceva Seneca; ma l'ispirazione da cui essa è nata è un'ispirazione ottimista, la fede nella felicità e la possibilità di raggiungerla, la fede nella benignità della natura, quando non si domandi alla vita più di quello ch'essa può dare.

Questo vangelo, questa buona novella della felicità, fu riassunto da un discepolo sconosciuto nel così detto *tetrapharmacos,* ossia i quattro rimedi, le quattro verità fondamentali che ci debbono guidare nella vita (si trovano in un papiro ercolanese, sul quale è da consultare: *Frammenti dell'Etica di Epicuro* illustrati dal prof. Comparetti nel 1° vol. del suo *Museo di antichità classica*).

Le quattro verità sono queste:

ἄφοβος ὁ θεός, la divinità non è da temere;

ἀνύποπτον (ἀναίσθητον) ὁ θάνατος, la morte non deve darci pensiero, oppure è insensibile, ci rende insensibili;

καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτητον, facile a procurare è il bene;

τό τε δεινὸν εὐεκκαρτέρητον, facile a sopportare è il dolore.

Leggendo questo tetrafarmaco, non è possibile non pensare a un'altra predicazione, a un altro vangelo della liberazione, quella del Budda, con le sue quattro verità sante, che la vita è dolore, che la causa del dolore è l'attaccamento alla vita, la sete dell'esistenza, che la liberazione dal dolore consiste nell'estinguere questa sete, nel negare le passioni e i desiderii, e che solo in colui nel quale quest'attaccamento è cessato si produce quello stato di perfetta beatitudine, che prelude al Nirvana, alla liberazione da ogni rinascita nella ruota delle esistenze in questo mondo del dolore.

Epicuro non è giunto a questa soluzione radicale, anzi egli afferma la volontà della vita, attenuandola nelle sue pretensioni e ambizioni.

E forse, per noi popoli occidentali, c'è da imparare dall'uno e dall'altro: da Epicuro il senso sereno e coraggioso della vita, ch'è condizione del lavoro umano, e da Budda la rinuncia alla felicità dell'individuo, che potrebbe ben essere un'illusione; paghi che ci sia dato, durante questa veglia dei nostri sensi, contribuire per quanto è in noi, all'attuazione di alcune idee, come la verità e la giustizia, nelle quali crediamo, e che ci pare che valgano la pena di vivere e di morire per esse.

5. - In conclusione l'Epicureismo nel suo insieme è caratterizzato da queste due cose: una concezione meccanica, anzi atomistica, dell'universo, e un eudemonismo etico a base individualista.

La concezione meccanica della natura non riuscì a prevalere nell'antichità; prevalse invece la tendenza platonica e aristotelica, la concezione teleologica, e quando col

Cristianesimo questa concezione avrà trionfato del tutto, gli Epicurei, che pure non mancano, saranno oggetto di scandalo e di obbrobrio come quelli che negano la provvidenza divina e l'anima col corpo morta fanno. L'atomismo continua ad avere una storia, anche durante il Medio Evo, specialmente presso gli Arabi, ma non rinascerà veramente se non dopo il Risorgimento, col sorgere della scienza moderna, specialmente per opera di Gassendi, che pone per compito della sua vita la riabilitazione di Epicuro, del suo carattere e della sua dottrina.

Salvo che la concezione meccanica e atomistica da teoria metafisica che era diventa un'ipotesi scientifica, e trasformandosi acquista coscienza dei suoi limiti.

Come teoria sulla realtà assoluta delle cose, così com'è stata insegnata da Epicuro, l'atomismo è la più ingenua delle metafisiche. Credere di avere spiegato la natura e la formazione dei mondi polverizzando la materia, e dalla combinazione fortuita degli atomi che s'incontrano nell'infinito spazio credere di poter ricavare questo immenso ordine di cose ch'è il mondo, compresi gli esseri conoscenti che sono gli spettatori di tutto questo spettacolo, è una di quelle idee ingenue che possono parere plausibili nell'infanzia della speculazione, ma che in realtà non spiegano nulla. Ma come una maniera di rappresentarsi le cose e di spiegare in certi limiti le proprietà dei corpi riconducendoli alle loro particelle minime e concependo tutti i fenomeni come risultanti dalla combinazione, dal movimento e dai rapporti di queste particelle minime, escludendo l'intervento di forze occulte o di cause soprannaturali, come ipotesi scientifica insomma e criterio di ricerca positiva, l'atomismo o la teoria corpuscolare,

aiutata dalla matematica (ch'era interamente estranea al pensiero di Epicuro), ha reso dei servizi eminenti alla scienza moderna, ha contribuito ad abbattere la fisica aristotelica e scolastica, ha presieduto attraverso gli alchimisti al nascere e al costituirsi della chimica, ed è stato spesso riprodotto in varie forme nelle teorie e nelle ipotesi della fisica moderna, non senza combinarsi spesso con altre concezioni metafisiche, per es. col teismo, come avviene in Gassendi, in Locke, in Newton: modificandosi, l'atomismo ha finito con l'acquistare coscienza dei suoi limiti.

E così per la filosofia pratica: la continuazione dell'Epicureismo si potrebbe trovare nelle teorie utilitarie del sec. XVIII e di Bentham: il mondo morale fondato sull'interesse individuale, con grandi sforzi spesso sofistici per conciliare quest'interesse con l'utile sociale e le provvidenze legislative ch'esso richiede: anche qui un epicureismo trasformato, delle teorie che s'allontanano sempre più dall'ispirazione prima dell'Epicureismo che voleva essere non una teoria del benessere, o dell'agiatezza o del *comfort* nè individuale nè sociale, ma una teoria della vita sobria e frugale, che si contenta di poco, come condizione della pace e della sanità dell'animo.

Ma lasciando da parte queste trasformazioni posteriori, una cosa si può aggiungere. Ed è che una dottrina come quella pensata ed insegnata da Epicuro, con la sua formula del piacere, non solo era esposta fatalmente alle falsificazioni degli avversari, ma doveva anche essere interpretata diversamente ed accolta in vario modo secondo il temperamento e le disposizioni diverse di quelli che l'accettavano. Mentre le formule della scuola rimangono

sempre le stesse, lo spirito a dir così, con cui la dottrina è accettata, praticata e vissuta è diverso secondo i diversi caratteri. L'Epicureismo diventa più che una dottrina una maniera di vita adattabile ai temperamenti più diversi, dalle nature voluttuose che amano francamente il piacere a quelle semplicemente prudenti, o miti e rassegnate come il maestro, o le nature contemplative e aliene dalla vita pubblica, che riponevano nei piaceri dello spirito, della cultura e dell'arte, il sommo della felicità. Così passano per epicurei Giulio Cesare e Cassio, è epicureo Orazio quando non gli piace di fare lo stoico, è epicureo quel Pomponio Attico che trova il modo di attraversare il periodo delle guerre civili, rimanendo amico di tutti.

Ed epicureo a modo suo è Lucrezio, il più grande interprete dell'Epicureismo, nel quale è sensibilissima questa trasposizione dello spirito della dottrina in un clima psicologico diverso da quello in cui era stata originariamente concepita.

Lucrezio non espone propriamente la morale di Epicuro, salvo qualche accenno, ma ne espone la fisica: la Natura è l'argomento e il titolo del suo poema. Le teorie sono quelle di Epicuro, ma la dottrina è diventata in lui sentimento e passione. Innanzi tutto egli è poeta: il che vuol dire che quel sistema d'idee, di concetti astratti, d'ipotesi più o meno scientifiche diventa in lui visione, rappresentazione di cose vedute, come avviene in Dante Alighieri. Egli ha visto quel mondo di atomi coi loro movimenti e il trasformarsi di tutte le cose e il nascere e il perire dei mondi, e ha il sentimento vivo dei fenomeni ch'egli descrive. Di qui la conseguenza che quel meccanismo di moti, la concezione meccanica della realtà si tra-

sforma in una intuizione animata, piena di vita, della vita immensa della Natura: intuizione che si annunzia già con l'invocazione a Venere, ch'è per lui il simbolo delle energie feconde della Natura, al cui apparire nella primavera tutti gli esseri destandosi dal letargo dell'inverno, annunziano la sua venuta e la seguono dovunque essa li guidi, percossi al cuore dalla sua potenza - e si continua per tutto il poema, non solo nelle digressioni o negli episodi, ma nella descrizione di tutti i fenomeni, e anche nell'esposizione delle dottrine che sembrerebbero più aride. Lucrezio è poeta sempre per il sentimento energico e il rilievo potente che dà alle cose che dice. Salvo che questa visione non è sempre serena e lieta, ma è anche tragica. Quel migrare delle cose di moto in moto, quell'apparire e sparire dei mondi nell'infinito, quel rifiorire della vita in mezzo alle ruine è uno spettacolo che lo riempie di voluttà mista di spavento:

> his ibi me rebus quaedam divina voluptas
> percipit atque horror:

è il piacere della contemplazione estetica mista allo spavento grandioso dell'infinito.

E il saggio d'Atene che gli ha rivelato la verità delle cose e ha insegnato agli uomini la via della vita, gli apparisce come un uomo divino, come un Titano che ha osato figgere gli occhi nel mistero e abbattere i gioghi celesti, e rompere le chiostre anguste del mondo e percorrere animoso le vie dell'infinito: la mite sapienza di Epicuro diventa nello spirito del suo discepolo ardente una ribellione e un grido di liberazione e di trionfo:

> nos exaequat victoria caelo.

E anche quel senso giocondo della vita ch'era proprio di Epicuro c'è, ci vorrebbe essere anche qui, non ne manca l'espressione nel nostro poeta, ma il sentimento suo è piuttosto triste e severo. Non solo il tempo iniquo della patria lo rattrista, ma *tanta stat praedita culpa,* è detto dei disordini e del male che non ci possono far credere che il mondo sia una cosa divina; e benchè la vita e il succedersi dei mondi siano un fenomeno eterno, e gli esseri si trasmettano come i corridori nelle Panatenee la fiaccola della vita, pure la nostra terra invecchia visibilmente, ed « espugnate a poco a poco in fragili ruine anche cadranno tutte intorno le alte mura del mondo ». E miserabile deve dirsi la condizione dell'uomo: *quota pars homo sit,* una piccola cosa, un nulla davanti all'immensità dello spazio e del tempo, esposto a tutte le miserie e a tutte le illusioni e a tutte le passioni derivanti dalla cupidità della vita. Di qui, da questa tristezza che pervade tutto il poema, qualche cosa di più solenne e di austero nella sua rassegnazione alle leggi della natura e del destino umano [1]).

Certo non è indifferente che una dottrina come quella di Epicuro sia stata accettata e professata da un uomo come Lucrezio.

E un'ultima testimonianza mi piace citare e finire con questa. Luciano, raccontando la vita di un falso profeta e mistificatore, un certo Alessandro (d'Abonutico), che si godeva la vita abusando della credulità degli uomini e delle donne, e odiava a morte Epicuro, dice

---

1) Si può consultare il libro del MARTHA, *Le poème de Lucrèce;* e mi è caro ricordare pure i libri su *Epicuro* e su *Lucrezio* di GAETANO TREZZA.

che questo tale avendo trovato il libro delle massime di Epicuro, « libro bellissimo che in breve ne contiene tutte le dottrine filosofiche », lo fece bruciare in piazza e ne gittò la cenere in mare; e Luciano aggiunge: « Non sapeva lo sciagurato quanti benefizi fa quel libro a chi lo legge: quanta pace, costanza e libertà mette nell'anima: come la libera dai timori, dai vani fantasmi, dai portenti, dalle vane speranze, dai desiderii smodati; e vi pone la verità e il senno, e come purifica la mente non con credenze o filtri o con altre inezie, ma con la ragione, la verità e il franco parlare ».

Una dottrina cosiffatta è difficile che sia stata corruttrice.

Epicuro era un saggio benigno in cui dominava la ragione sobria e la gentilezza umana.

Per il senso della misura egli è uno dei più greci fra i greci, maestro di felicità modesta, senza pretensioni e senza ostentazione.

E questa saggezza non è meno necessaria alla vita dell'energia e del senso del dovere degli Stoici.

VI.
GLI STOICI

1. Gli antichi Stoici - 2. Gli Stoici posteriori.

1. - Contemporanea e rivale della scuola epicurea è quella degli Stoici.

Fondatore della scuola stoica è Zenone, figlio di Mnasea, nato a Cizio, nell'isola di Cipro, una città greca che aveva ricevuto coloni fenici. Doveva avere sangue orientale nelle vene; col colorito della pelle che dava al nero, col collo un po' inclinato, lo chiamavano il piccolo fenicio, *Poenulus,* come dice Cicerone. Visse probabilmente dal 334 al 262 a. C., cioè 72 anni; alcuni lo fanno morire più vecchio, fino a più di 90 anni.

Il padre esercitava la mercatura, ed egli stesso, secondo una tradizione, era capitato ad Atene per ragioni di commercio; ma avendo perduto in un naufragio presso al Pireo un carico di porpora, rimase povero. E così stando ad Atene, andò a sedersi un giorno nella bottega di un libraio, e messosi a leggere un volume ch'era il 2º libro dei *Memorabili* di Socrate, scritti da Senofonte, finì col domandare al libraio dove si trovavano degli uomini cosiffatti, come quelli di cui parlava quel libro. — Eccone uno, segui quello — gli rispose il libraio indicandogli il

filosofo Cratete di Tebe, che si trovava a passare. Così Zenone si mise alla scuola di Cratete e diventò filosofo egli stesso; e alludendo alla sua disgrazia ch'era stata l'origine o l'occasione della sua fortuna, diceva più tardi: νῦν εὐπλόηκα ὅτε νεναυάγηκα: navigai felicemente quando feci naufragio.

Questi aneddoti bisogna prenderli per quello che valgono. Secondo un'altra versione meno romanzesca, il giovinetto, sin da quando era in patria, avrebbe mostrato una certa inclinazione alla filosofia: il padre, tornando da Atene, gli portava i libri dei Socratici: finchè egli stesso andò in Atene e s'incontrò con Cratete, ch'è la sola cosa da ritenere in tutto questo racconto.

Cratete era un filosofo della scuola cinica, e quello che c'era di forte e di austero, si potrebbe dire di socratico, nelle massime ciniche, l'amore della virtù, l'indipendenza del saggio dai beni esterni, la frugalità della vita accoppiata alla forza d'animo, dovettero fare una grande impressione sullo spirito serio di Zenone. Ma d'altra parte c'erano anche dell'esagerazioni: il disprezzo delle convenienze, quell'affettazione e ostentazione che caratterizzavano i Cinici, dovettero ripugnargli; e poi anche il disprezzo degli studi, la sterilità scientifica della scuola non dovettero a lungo andare appagarlo.

Cercò dunque un nutrimento intellettuale più solido alla scuola di Stilpone megarico, che univa a una morale severa delle forme più decenti e soprattutto una dialettica più sottile.

E qui un altro aneddoto, ch'è pure riferito da Diogene Laerzio. Cratete cercava di trattenere Zenone per il pallio, perchè non andasse da Stilpone. E Zenone gli

dice: O Cratete, i filosofi bisogna prenderli o trattenerli per le orecchie: quando li avrai persuasi, allora li puoi tirare a te. Se adoperi la forza, il corpo sarà presso di te, ma l'animo sarà da Stilpone.

Ma nemmeno i Megarici lo appagarono del tutto; sentì anche Polemone accademico. Passò, dicono, venti anni a istruirsi presso gli altri, senza trascurare i libri dei predecessori, specialmente di Eraclito. Polemone gli diceva che da buon mercante prendeva di qua e di là la sua merce dandole una veste fenicia. Finalmente, dopo essere passato di scuola in scuola, ne fondò una egli stesso verso il 300 a. C.

Egli insegnava in un portico dipinto da Polignoto che si chiamava perciò la Stoa ποικίλη (la galleria delle pitture), una volta luogo di riunione dei poeti, e allora deserto, anche perchè vi erano associate terribili memorie: sotto i trenta tiranni 1400 cittadini vi erano stati trucidati. Zenone scelse quel luogo; e da esso, dalla Stoa, il nome della scuola da lui fondata.

Zenone fu molto stimato. Antigono Gonata, re di Macedonia, lo invitava quando veniva in Atene, e andava alle sue lezioni: pare che lo invitasse anche alla corte, senza riuscire ad attirarvelo. Gli Ateniesi lo ebbero in grande rispetto: consegnarono a lui le chiavi della città, e l'onorarono di una corona d'oro e di una statua di bronzo. Non solamente insegnava la sapienza, ma la praticava: era passato in proverbio per la sua temperanza.

Scrisse parecchi libri, fra cui era celebre una *Politica,* scritta quando era ancora sotto l'influenza dei Cinici (che insegnavano in politica una specie di comunismo anarchico), ma la maggior parte dei libri di Zenone, di cui

non rimangono che i titoli e pochi frammenti, dovevano contenere le basi, i dogmi fondamentali della dottrina stoica. Mise fine volontariamente alla sua vita.

Uno dei discepoli di Zenone e suo successore nella scuola fu Cleante di Asso nella Troade, nato nel 304, m. nel 232, dal corpo atletico: era stato difatti atleta di professione (*pugil*, πύκτης), lo chiamavano un secondo Ercole, anche per il suo carattere solido e duro alla fatica. Era venuto poverissimo in Atene, con quattro dramme in tasca: si guadagnava la vita lavorando la notte ad attingere acqua presso un giardiniere, per poter poi il giorno studiare e filosofare con Zenone. Ne seguì fedelmente la dottrina e gli successe nello scolarcato. Era uno di quegli spiriti poco agili e poco originali ma vigorosi, che ritengono fortemente le cose apprese. Si lasciò morire anch'egli volontariamente, di fame. Abbiamo di lui, oltre a pochi frammenti, l'Inno a Giove in 39 esametri, ch'è celebre e che impareremo a conoscere.

Il terzo e il più influente di questi vecchi stoici è Crisippo di Soli, in Cilicia, vissuto dal 281 al 208, dialettico sottilissimo e scrittore di una fecondità straordinaria. Una sua vecchia donna di servizio raccontava ch'egli aveva l'abitudine di scrivere 500 linee al giorno. I suoi libri erano più di 705, dei quali 311 d'argomento logico e dialettico. La forma era trascurata, secondo la testimonianza concorde degli antichi: vi abbondavano le sottigliezze, il linguaggio tecnico, l'erudizione e le citazioni, anche dei poeti. *Acerrimo ingenio, in omni historia curiosus,* dice Cicerone. Fu scolaro di Cleante, col quale non andò sempre d'accordo, e gli successe nella direzione della scuola. Il suo merito e la sua importanza è di avere ridotto a sistema

compiuto la dottrina stoica, sviluppandone tutte le parti, corroborandola coi suoi ragionamenti e difendendola dalle critiche dei suoi avversari, gli Epicurei e gli Accademici. Crisippo fu detto il secondo fondatore del Portico, e in un verso diventato proverbiale: se non era Crisippo non ci sarebbe la Stoa: *Chrysippus qui fulcire putatur porticum Stoicorum,* come dice ancora Cicerone.

2. – Questi dunque sono i patriarchi, i fondatori della scuola stoica, la quale però continua e fiorisce anche nei secoli seguenti, e se guardiamo alla storia esterna dello Stoicismo, possiamo distinguere tre fasi o epoche di questa storia:

1° Lo Stoicismo antico, rappresentato principalmente dai tre che abbiamo detto;

2° Lo Stoicismo medio, di carattere eclettico e popolare, rappresentato da Panezio di Rodi che vive nel secondo secolo, e da Posidonio di Apamea ch'è già contemporaneo di Cicerone;

3° Lo Stoicismo più recente, dell'epoca imperiale, rappresentato da Seneca, da Epitteto e da Marco Aurelio.

Noi conosciamo le opere di questi ultimi, degli Stoici più recenti; ma sono andate tutte perdute quelle dei più antichi: bisogna cercarne i frammenti e le notizie negli scritti di Diogene Laerzio (il cui 7° libro è dedicato agli Stoici), di Cicerone, di Plutarco, di Stobeo, di Sesto Empirico, nei così detti doxografi. Questi frammenti sono stati raccolti dal von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta,* in tre volumi.

VII.

DELLA FILOSOFIA SECONDO GLI STOICI. LA LOGICA

1. Oggetto della Filosofia e sue parti – 2. La Logica: il criterio della verità – 3. Concetti ontologici degli Stoici.

1. – La Filosofia è la ricerca e l'esercizio della sapienza, *studium sapientiae,* la quale sapienza s'identifica con la virtù, quindi si può definire anche ἄσκησις ἀρετῆς, *studium virtutis.*

Ossia dunque gli Stoici, come gli Epicurei, dànno alla filosofia un fine pratico: essa è educazione della mente e dell'animo alla virtù: il sapere non vale per se stesso, ma in quanto conduce alla vita virtuosa ch'è la sola vita felice.

Salvo che questo fine non può essere raggiunto se non mediante la scienza: la vera moralità suppone la vera conoscenza; siccome essa consiste nel conformarsi alla natura e all'ordine dell'universo, non è possibile senza questa conoscenza: quindi la sapienza (σοφία) è detta anche la scienza delle cose umane e divine, intendendo per cose divine ciò ch'è l'opera propria degli Dei, tutto quello che esiste naturalmente, senza l'intervento dell'arte umana.

Con questa posizione gli Stoici si distinguono così da quelli che stimano il sapere per il sapere stesso e pongono la perfezione o la più alta forma dell'attività umana nella vita contemplativa, come dai Cinici che disprezzano la scienza e fanno consistere la filosofia unicamente nella forza d'animo e nell'esercizio pratico della virtù.

E pare che l'una e l'altra di queste opinioni estreme trovasse rappresentanti tra i primi uditori di Zenone.

Erillo di Cartagine, che poi fondò una scuola sua, diceva che il fine supremo dell'uomo è la scienza, pure ammettendo dei fini secondari per i non saggi. Invece Aristone di Chio, anch'egli per qualche tempo scolaro di Zenone e che fondò una setta propria, estinta presto, e insegnava nel Cinosarge, disprezzava le ricerche fisiche e dialettiche, dicendo che quelle sono al disopra dell'intendimento umano, ὑπὲρ ἡμᾶς, e queste non ci riguardano, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, non servono a nulla; le disprezzava come il fango della via che il viandante calpesta senza nessun riguardo. Gli Stoici stanno di mezzo tra queste vedute estreme.

La virtù nel suo senso più generale comprende queste tre cose: la rettitudine del pensiero che mira alla verità e sa guardarsi dall'errore; la conoscenza esatta di ciò che è, della natura delle cose; e la rettitudine pratica e morale.

Abbiamo dunque una ἀρετή logica, fisica ed etica. Quindi le tre parti della Filosofia: Logica o Dialettica, Fisica ed Etica, che s'erano già cominciate a distinguere nella scuola accademica.

La parte più importante rimane naturalmente l'Etica; ma gli Stoici più antichi, concependo le parti della filosofia come un tutto, si aprono la via alle ricerche teoretiche, che coltivano con non minor diligenza dei peripatetici.

E per mostrare questa connessione si servono di più paragoni: rassomigliano la filosofia a un uovo, di cui la logica sarebbe la scorza, l'etica il bianco, la fisica la parte più interna; oppure a un animale, di cui la logica sarebbero le ossa e i tendini, l'etica le parti carnose, la fisica l'anima; o a un campo fecondo, ch'è forse il paragone meglio riuscito: la logica sarebbe la siepe che lo protegge, l'etica i frutti, la terra e gli alberi la fisica. Il senso di tutti questi paragoni è quello che abbiamo detto: rettitudine del pensiero che protegge il savio dagli errori, conoscenza della natura come base e radice della virtù, e infine la vita morale ch'è il frutto e la perfezione di ogni sapienza, anzi la sapienza stessa nel suo significato più concreto.

2. – *La Logica.* Gli Stoici sono stati probabilmente i primi a servirsi di questa parola per designare la scienza del pensiero (le quistioni trattate nei libri analitici di Aristotile). La intendevano però in un senso molto largo. La logica è la scienza del λόγος, ch'è insieme pensiero e discorso, o com'essi dicevano, λόγος ἐνδιάθετος (interno, concepito dalla mente) e λόγος προφορικός (proferito, pronunziato). Quindi vi comprendevano anche la grammatica e la retorica (la grammatica come parte della dialettica, la retorica come l'arte del discorso continuato).

Quanto alla grammatica, ci contenteremo di dire che gran parte della terminologia grammaticale ancora in uso per ciò che riguarda le parti del discorso, le flessioni, i casi, i tempi, i modi, è opera degli Stoici. E quanto alla retorica, ricorderemo la facezia di Cicerone, il quale nel libro IV, 7 De Fin. dice: « Scripsit artem rhetoricam

Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat ». Cicerone, abituato alla retorica copiosa e faconda delle scuole accademica e peripatetica dalle quali uscivano dei veri oratori, non poteva sopportare le distinzioni sottili e l'aridità dello stile didattico degli Stoici.

Nello studio delle forme del pensiero gli Stoici furono sottilizzatori famosi e più che continuare l'opera di Aristotile o compierla, contribuirono a dare alla logica quel carattere scolastico, ispido, ripugnante che conserverà per tutto il Medio Evo. Dividevano i giudizi in semplici e composti, e si divertivano a enumerare tutte le combinazioni possibili di giudizi semplici in giudizi composti. Nella teoria del sillogismo studiarono specialmente i sillogismi ipotetici e disgiuntivi; considerano il sillogismo ipotetico come la forma fondamentale del ragionamento; ne determinano cinque modi semplici e poi da questi le innumerabiles conclusiones che ne nascono. Crisippo, che fu il grande loico della scuola, scrisse anche più libri intorno ai sofismi.

Ma la parte veramente importante della Logica degli Stoici è quella che riguarda la teoria della conoscenza e più specialmente la quistione del criterio della verità.

La conoscenza umana comincia con la sensazione. Originariamente, dicono gli Stoici, quando l'uomo è nato, l'anima è come una tabula rasa, e i primi caratteri che vi s'imprimono sono quelli che vengono dalle sensazioni. Così nasce in noi la rappresentazione degli oggetti (φαντασία, Cicerone traduce *visum*), ch'è un'affezione prodotta in noi dall'oggetto, dall'oggetto rappresentabile (φανταστόν).

Quest' impronta degli oggetti sullo spirito i primi Stoici, e già pare Zenone, la chiamano una τύπωσις ἐν ψυχῇ:

Cleante la paragona a quella del suggello sulla cera. Crisippo tempera l'espressione parlando di alterazioni o modificazioni dell'anima, paragonando la capacità di questa ad essere modificata (anche da più oggetti nello stesso tempo) a quella dell'aria quando molti insieme parlano e gridano.

Da queste prime impressioni si formano le immagini che costituiscono la μνήμη, la ritentiva, e dalla moltitudine delle immagini simili, l'esperienza, come già aveva insegnato Aristotile. Dalle percezioni e dalle immagini noi ci formiamo le idee generali, i concetti, ἔννοιαι; delle quali alcune si formano naturalmente e spontaneamente: sono quelle che Cicerone chiama le *communes notitiae rerum*, κοιναὶ ἔννοιαι o anche προλήψεις (una parola che abbiamo già trovata in Epicuro) e che gli Stoici dicono anche φυσικαί o ἔμφυτοι, non nel senso che siano innate, ma formazioni naturali da esperienze comuni e per una disposizione ch'è comune a tutti gli uomini. Altri concetti invece sono il risultato di una riflessione deliberata e metodica: e su di essi si fonda la scienza che coi suoi giudizi e ragionamenti connessi fra di loro produce una convinzione sicura e incrollabile.

La facoltà che permette all'uomo di elevarsi dalle sensazioni alle nozioni generali e alla scienza è la ragione, il λόγος, a cui si attribuisce una certa attività combinatrice dei materiali forniti dall'esperienza, mediante la comparazione, la composizione o l'analogia, e quella disposizione naturale che abbiamo detto, comune a tutti gli uomini, di giungere a certi concetti.

Gli Stoici nella teorica della conoscenza si possono dire o appariscono come sensisti, in quanto considerano l'anima

come una tavola rasa; ma finiscono col riconoscere e col dare la più grande importanza alla ragione nella costituzione della scienza: il che prova solamente che bisogna essere molto cauti nell'applicare queste denominazioni posteriori di sensismo e razionalismo, con le associazioni ch'esse svegliano, a questi sistemi antichi. Così pure gli Stoici sono stati detti nominalisti o meglio concettualisti, perchè ci è riferito che consideravano le idee come ἐννοήματα, puri pensieri della mente. Ma vedremo, anche qui, che il loro razionalismo li conduce ad ammettere in certo modo la realtà delle idee, immanenti alle cose stesse.

La quistione più importante della logica degli Stoici è quella intorno al criterio della verità. Più ancora degli Epicurei, fondando la loro dottrina morale sopra un sistema di dogmi, essi sentono il bisogno di dimostrare e di difendere contro i dubbi scettici e le incertezze dell'opinione volgare, la possibilità e la verità della conoscenza umana. È, si può dire, un postulato della loro Etica che la conoscenza umana sia certa, e che ci sia un criterio per distinguere ciò ch'è vero da ciò ch'è falso.

Qual'è questo criterio?

Nelle fonti ci è detto che alcuni degli Stoici più antichi consideravano come criterio la retta ragione (τὸν ὀρθὸν λόγον), e la cosa s'intende facilmente. L'uso della retta ragione, così nella formazione dei concetti come nel derivare una proposizione da un'altra, è certamente una delle condizioni per raggiungere la verità e riconoscerla. E di Crisippo ci è detto che considerava pure come criterio le προλήψεις o communes notitiae rerum, che sono il fondamento del cosiddetto consensus gentium, come l'idea del bene e del male e quella della divinità. Date que-

ste nozioni come le intendevano gli Stoici, non c'è niente di strano ch'essi se ne siano serviti come criterio, come pietra di paragone per saggiare le opinioni umane, per distinguere quelle vere e conformi alla natura da quelle false o arbitrarie. Ma con ciò il problema è spostato, non risoluto. Tanto la retta ragione quanto le προλήψεις possono essere criteri derivati e secondari, non il criterio primario e fondamentale della conoscenza umana, la quale si fonda in ultima analisi sulle rappresentazioni sensibili o φαντασίαι, sulle percezioni prodotte in noi dall'impressione degli oggetti. Il problema del criterio diventa dunque il problema della validità obbiettiva delle nostre conoscenze, cominciando appunto dalle conoscenze sensibili che sono il punto di partenza e la base di tutte le altre. Gli Stoici sanno che delle nostre rappresentazioni alcune sono vere, altre false: e alcune si possono dire in un certo senso vere e in un altro false (come quando Oreste vede la sorella Elettra e la crede una furia): si tratta dunque di sapere se c'è un criterio per distinguere le rappresentazioni vere dalle immagini false o fantasmi.

Gli Scettici negavano che questo criterio ci fosse; gli Stoici lo ammettevano e lo riponevano nella cosiddetta rappresentazione catalettica (φαντασία καταληπτική) (cfr. specialmente Sesto Empirico, Adv. Math. VII, 227-253).

Ci sono delle rappresentazioni che si manifestano a noi con una forza e una chiarezza particolare, che i Greci chiamano ἐνάργεια e che noi potremmo dire evidenza, perspicuità. Una rappresentazione cosiffatta si direbbe impressa e suggellata in noi da un oggetto, ed è così determinata che riproduce tutte le proprietà particolari dell'oggetto, ed è tale che nessun altro oggetto potrebbe produrla, si di-

stingue da tutte le altre: come diceva Zenone, di cui Cicerone traduce esattissimamente le parole: « visum igitur impressum effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset unde non esset ». Naturalmente bisogna sapere osservare, evitare o togliere le cause possibili di errore, guardare la cosa da più parti, mutare la distanza e così via.

Quando una rappresentazione è cosiffatta, essa a dir così ci s'impone, provoca il nostro assenso (συγκατάθεσις), è accompagnata dalla credenza che per mezzo di essa noi apprendiamo qualche cosa di reale. Può darsi il caso che noi diamo l'assenso anche a cose non vere, perchè l'assenso è un atto della nostra volontà e può essere anche precipitato, ma nel caso della rappresentazione di cui parliamo l'assenso non è arbitrario: la rappresentazione ha tali caratteri che ci costringe all'assenso, quasi ci tira per i capelli, come dice Sesto Empirico; o con un altro paragone: a quel modo che i pesi messi sul piatto di una bilancia la fanno abbassare, così l'animo nostro deve cedere, dare il suo assenso all'evidenza, *perspicuis cedere*.

Il risultato è la κατάληψις (da καταλαμβάνω), la conoscenza, l' apprendimento, la comprensione, il prendere possesso degli oggetti, della realtà. Sesto Empirico, nel corso della sua esposizione, adopera un'espressione affine: ἀντίληψις τῶν ὑποκειμένων, la nostra mente va a dir così incontro agli oggetti e ne prende possesso. E la κατάληψις è definita espressamente come l'assenso dato a una φαντασία che ha quei caratteri che abbiamo detto e che si chiama perciò καταληπτική. La parola καταληπτικός ha significato attivo, ed esprime la relazione che c'è tra la rappresentazione e

l'oggetto reale (ὑποκείμενον), o possiamo anche dire tra il nostro spirito e la realtà mediante la rappresentazione.

Questa è l'interpretazione che noi crediamo giusta e che ci pare quella richiesta dalle esigenze stesse del problema. Il criterio della verità (o della realtà obbiettiva delle nostre rappresentazioni) sta, secondo gli Stoici, nell'evidenza intuitiva dell'apprensione di un oggetto che provoca in noi l'assenso e ci fa credere alla realtà di quell'oggetto.

Sesto Empirico c'informa pure che mentre i vecchi Stoici riponevano il criterio nella fantasia catalettica, i più recenti vi aggiungevano: purchè non vi sia nulla in contrario, spiegando come talvolta vi possono essere delle rappresentazioni di tutta evidenza che si potrebbero dire catalettiche e che pure per altre circostanze non sono degne di fede: sono in contrasto con altre rappresentazioni indubitabili e con ragionamenti fondati sopra di esse. È chiaro che quest'aggiunta e questa limitazione dev'essere nata dalle controversie a cui dava luogo inevitabilmente la dottrina della fantasia catalettica. Gli Stoici, come già gli Epicurei, erano sulla via di riconoscere che il criterio della realtà non sta nella rappresentazione singola, ma nella coerenza di tutti i dati dell'esperienza.

3. – Come transizione dalla Logica alla Fisica aggiungiamo due parole su alcuni concetti ontologici degli Stoici.

Essi tentano una semplificazione della tavola delle categorie, subordinandole l'una all'altra. Le chiamano i concetti più generali, e ne distinguono quattro: 1. τὸ ὑποκείμενον, 2. τὸ ποιόν, 3. τὸ πώς ἔχον (aliquo modo se ha-

bens), 4. τὸ πρός τι πώς ἔχον (aliquo modo ad aliquid relatum): cioè a dire il substrato o sostanza, la qualità o attributo caratteristico di una cosa, la modificazione determinata ed infine la modificazione relativa a qualche altra cosa. Per esempio: l'uomo, l'uomo saggio, l'uomo saggio ch' è sano o malato, infine ch' è parente o amico d'un altro.

Nella gerarchia dei concetti c'è un termine infimo ch'è l'individuo e un genere sommo ch'è l'essere, τὸ ὄν, al di sopra del quale non v'è un concetto più generale. Più tardi gli Stoici credettero meglio chiamare questo genere sommo τὸ τὶ, il qualche cosa, per comprendervi anche le cose incorporee (che non sono propriamente ὄντα, cioè per loro σώματα); e considerano come cose incorporee il vuoto, il tempo, lo spazio e il λεκτόν (*effatum, dictum*), cioè il significato mentale delle parole che noi pronunciamo, quello che la parola significa in quanto noi la intendiamo. Quando noi pensiamo e parliamo, bisogna distinguere tre cose: 1ª la parola come voce, 2ª la cosa reale che esprimiamo, 3ª quello che la parola significa in quanto noi ne intendiamo il significato. Per esempio, quello citato da Seneca: Catone che passeggia (Catone passeggiante), questa è una realtà al di fuori del pensiero; quando io dico: Catone passeggia, questo è un duplicato immateriale della realtà. Oppure l'altro esempio di un greco e di un barbaro che sentono la parola e pensano la cosa significata (anche il barbaro, per una combinazione qualsiasi), salvo che l'uno intende il senso e l'altro no della parola. Il λεκτόν è come un mezzo termine interpolato dagli Stoici tra il pensiero come fatto psichico e la parola esterna, il punto in cui essi s'incontrano e si uniscono, il pensiero per essere espresso e la parola per essere intesa. Il λεκτόν si distin-

gue dalla cosa esterna, si distingue dalla parola, si distingue anche dal pensiero come azione dell'anima (cose tutte reali e materiali): esso è di natura immateriale, l'*effatum,* ciò ch'è esprimibile, il significato della parola in quanto intesa [1]).

---

[1]) Cfr. OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoiciens* (Paris, Alcan, 1885).

VIII.

LA FISICA DEGLI STOICI

1. I principî della Fisica - 2. La cosmogonia, Dio e il mondo, la finalità e la provvidenza - 3. L'uomo - 4. La libertà.

1. – La Fisica degli Stoici comprendeva non solo la scienza della natura propriamente detta, e dell'uomo in quanto è parte della natura (cosmologia e antropologia), ma anche la Teologia e in generale quello che noi diremmo Metafisica, la scienza dei primi principî e delle ragioni ultime dell'universo: è dunque la scienza del reale nella sua totalità, parte integrante della filosofia come fondamento teorico della vita morale.

Gli Stoici partono dal principio, formulato già da Platone, ch'è reale ciò che può agire o patire: dal che concludono, come gli Epicurei, che tutte le realtà sono corpi.

Essi ammettono che ci sono due principî di tutte le cose: un principio attivo e uno passivo. Il principio passivo è la materia o sostanza, concepita come spoglia di ogni forma e qualità, inerte, per se stessa senza movimento; il principio attivo o dinamico è una forza sempre in azione, informatrice della materia, che le dà la qualità e la muove e l'organizza. L'esistenza stessa del corpo non è possibile che a questo patto: occorre alla materia un prin-

cipio di unità che ne mantenga le parti, che le tenga insieme, come occorre alla forza un sostrato in cui essa risieda e nel quale agisca. L'una non può stare senza dell'altra. Gli Stoici chiamano questa forza λόγος, la ragione o anche Dio, una forza divina.

Se non che questa ragione cosmica o forza divina o principio attivo del mondo è essa stessa di natura corporea: non è una forza immateriale o spirituale. Gli Stoici, fedeli al loro dogma che ogni realtà è corpo, hanno bisogno di concepire una sostanza corporea così sottile e aerea e a dir così spiritualizzata che agisca come uno spirito. E di tutte le cose che esistono, la più mobile, la più attiva, quella che penetra e investe tutto è il fuoco, che già Eraclito poneva come primo principio e sostanza o simbolo della sostanza del mondo.

Il fuoco è dappertutto. Il calore è il principio e la condizione di ogni vita. E poi le sorgenti d'acque calde, i vulcani, gli astri che brillano nel firmamento, le scintille che si sprigionano dalla pietra battuta, ci dicono che il fuoco si nasconde in ogni materia, penetra da per tutto. « Omnes igitur partes mundi calore fultae sustinentur », dice Cicerone nel De Nat. Deorum, il cui 2° libro contiene un'esposizione della fisica e della teologia degli Stoici.

Naturalmente non bisogna confondere questo fuoco cosmico con la nostra fiamma grossolana che distrugge e consuma. No, è un fuoco vivificante che penetra e si mescola alla materia universale, la pervade tutta, circola nel mondo come il miele nelle celle dell'alveare. È uno spirito igneo, un alito caldo, ed è anche detto un fuoco artefice o artista, che procede con ordine e con metodo

alla generazione delle cose. E lo chiamano anche etere, ch'è il fuoco stesso in quello ch'esso ha di più puro e di più sottile.

E questa essenza divina domina e vivifica la materia universale, mescolandosi a essa con una specie di mescolanza sui generis, per cui le sostanze si uniscono intimamente senza confondersi, entrano tutte intere l'una nell'altra benchè ciascuna conservi le sue proprietà distintive, press'a poco come il ferro ardente, quando è battuto sull'incudine, e il fuoco lo penetra tutto; o meglio ancora come il corpo organizzato e l'anima che lo pervade e lo vivifica in tutte le sue parti. Il fuoco cosmico è lo spirito animatore del mondo.

E un'altra denominazione essi aggiungono: lo chiamano anche λόγος σπερματικός, ragione seminale: è come un germe che si sviluppa, e contiene in sè le semenze (λόγοι σπερματικοί) di tutti gli esseri particolari; in modo che sviluppandosi dà origine a quella varietà ordinata, a quella costruzione armoniosa che costituisce il mondo.

Queste ragioni seminali ricordano le idee platoniche e le forme di cui parlava Aristotile, non separate dalla realtà ma immanenti ad essa: sono le forze generatrici e formatrici delle cose, unificate tutte e dipendenti dalla forza unica ch'è lo spirito animatore del mondo: è una concezione ch'è insieme razionale ed organica, in quanto la ragione cosmica e il mondo stesso è concepito come lo sviluppo di un essere vivente.

E come in un essere vivente tutte le parti sono animate e l'anima è dappertutto presente, e l'organismo è come uno strumento delicato di cui una corda sola toccata fa vibrare tutte le altre; così Dio o la ragione co-

smica è dappertutto, è il mondo stesso nel suo carattere razionale e nella sua perfezione, è un Dio immanente che s'identifica col mondo; e il mondo tutto è come un immenso vivente, immortale di cui tutte le parti cospirano insieme e si corrispondono. Di qui quella parentela di tutte le cose, che fanno un tutto unico simpatizzante con se stesso: quella « consentiens, conspirans, continuata cognatio rerum » di cui parla Cicerone, la quale non sarebbe possibile se tutte le cose non fossero contenute da un solo divino e continuato spirito.

2. – Dal loro punto di vista gli Stoici tentano anche una cosmogonia, che non differisce gran fatto da quella immaginata dai presocratici, specialmente da Eraclito.

Il mondo nasce, è detto in Diogene Laerzio VII, 142, quando dal fuoco primitivo la sostanza universale si trasforma prima in aria poi in acqua; la parte più crassa di questa si condensa in terra, e quella più sottile si vaporizza e questa sempre più estenuata diventa fuoco, quel fuoco etereo che movendosi circolarmente dà origine alle sfere celesti e agli astri.

Cosicchè bisogna distinguere i principî (ἀρχαί) dagli elementi (στοιχεῖα). I principî sono eterni (la materia e la causa, l'aspetto materiale e l'aspetto dinamico della realtà universale); gli elementi (fuoco, aria, acqua e terra) sono trasformazioni del fuoco primitivo, e possono anche perire, salvo naturalmente il fuoco da cui tutto deriva. Dalla diversa mescolanza degli elementi, combinati in diverse proporzioni, nascono le cose particolari; e la loro posizione relativa determina la figura del mondo: la terra coi suoi mari al centro, poi la sfera dell'aria, poi le sfere

celesti. L'universo ha una forma sferica ed è finito, è un tutto continuo, ma è circondato dal vuoto infinito, e finito com'è, ha una forma rotonda: questa è l'origine e il significato di quel Dio rotondo e volubile (rotundus et volubilis Deus) che troviamo in Cicerone, e che gli Epicurei schernivano: la forma sferica è, come già aveva insegnato Platone, la più perfetta e la più adatta al movimento circolare. E come il mondo s'è formato dal fuoco primitivo o dalla sostanza divina, così vi ritorna. Quando le rivoluzioni del mondo e degli astri hanno compiuto il loro corso, e in capo a un certo numero di anni i pianeti si troveranno tutti insieme a occupare quei punti rispettivi da cui erano partiti in origine, e tutti gli avvenimenti possibili si sono prodotti; esaurito dunque il ciclo attuale degli eventi, il grande anno, come lo chiamavano, è compiuto (poniamo che siano, secondo certi calcoli, 12945 anni), allora la materia differenziata e tutte le esistenze particolari vengono riassorbite nella sostanza primitiva: il mondo è consumato in una conflagrazione universale (ἐκπύρωσις). Il processo mondiale si conclude con una catastrofe, col ritorno di tutte le cose alla loro sorgente divina. La nostra esistenza e il nostro mondo attuale è come un episodio in questa vita divina. Un episodio però che si riproduce periodicamente, perchè la conflagrazione universale non è un annientamento ma piuttosto un indiamento, una ristorazione delle cose nel loro stato originario: permane la sostanza divina che contiene il germe di nuove rinascite, di una rinnovazione o palingenesi del mondo: un nuovo ciclo di esistenze comincia, un nuovo processo che si svolge identico al primo; le stesse sfere celesti che compiono le loro rivoluzioni e la stessa

terra abitata dagli stessi uomini. Così torneranno Socrate e Platone e i loro amici, ed esperimenteranno le stesse cose.

Era un' idea pitagorica questa dell'eterno ricorrere delle stesse cose. C'è un frammento di Eudemo, scolaro di Aristotile, riferito da Simplicio, in cui è detto: « se dobbiamo credere ai Pitagorici, condizioni identiche si ripeteranno, ed io con il mio rotolo (i suoi appunti) mi troverò un giorno o l'altro a parlare davanti a voi seduti qui intorno a me: e tutto il resto sarà precisamente come prima ».

Quello che c'è d'importante nella dottrina stoica è il concetto di una legge interna che determina tutti i particolari del processo mondiale: nulla accade senza una causa precedente, e l'ordine e la serie delle cause è perfettamente determinato: *fatum*, εἱμαρμένη, ἀνάγκη: la connessione rigorosa delle cause e degli effetti costituisce una necessità inviolabile: la quale però non è una necessità meccanica e cieca che risulti dal movimento e dalla combinazione delle parti semplici della materia, ma è una necessità fondata nella ragione ed espressione della ragione del mondo: la loro εἱμαρμένη è anche πρόνοια, provvidenza, che opera secondo fini e ordina tutto per il meglio. Il mondo è un ordine razionale, in cui ogni cosa particolare ha il suo posto e il suo fine, e il mondo non sarebbe un tutto coerente se ogni cosa e ogni evento non fosse rigorosamente determinato. Ciò che è assolutamente necessario è anche ciò che corrisponde a un fine, e l'una e l'altra cosa, la necessità e la finalità, dipendono dalla ragione, sono espressione del carattere razionale del mondo.

È una concezione ch'è insieme deterministica e teleologica; e quando negli Stoici l'interesse religioso prevale o vogliono avvicinarsi alla concezione popolare, finiscono con l'identificare il loro principio metafisico con la volontà di Zeus.

Cosicchè abbiamo una serie di espressioni, Dio, Ragione, Natura, Fuoco artefice o artista, Ragione seminale, Necessità, Destino, Provvidenza, Volontà divina, le quali significano lo stesso principio o in se stesso o nelle sue diverse relazioni con le molteplici esistenze particolari che fanno l'universo.

Per questo la loro Fisica è insieme Cosmologia e Teologia. La forza naturale che produce e si manifesta nel mondo è la ragione divina, Dio stesso. Quando questo tutto animato è concepito nella sua unità, si può chiamare indifferentemente Dio o mondo; è il cosiddetto panteismo degli Stoici. Quando invece il mondo è concepito nella molteplicità differenziata delle sue parti, le due espressioni tendono a distinguersi: si può chiamare mondo l'universo visibile, il cielo e la terra con tutti i loro fenomeni, il sistema delle cose naturali, e Dio la forza originaria, la ragione immanente che le produce e le tiene insieme, la parte egemonica (τὸ ἡγεμονικόν) del mondo, che risiede nella regione eterea o nel sole, come pensava Cleante; a quel modo che anche nell'uomo, l'anima pervade tutto il corpo e lo vivifica tutto quanto, ma ha una parte egemonica che risiede più particolarmente nel petto.

Così è avvenuto che nonostante il loro panteismo o per effetto di esso, e per difendere il loro concetto della Provvidenza, gli Stoici sono stati fra i più convinti e sottili fabbricatori di argomenti in favore del Teismo.

Questi argomenti bisogna leggerli nel 2° libro del De Nat. Deor. di Cicerone. I più popolari sono quelli teleologici, ricavati dalla finalità interna degli organismi, da quella esterna delle diverse parti del mondo, e anche dalla bellezza dell'universo o di alcuni fenomeni. Il cielo con le sue meraviglie, la terra con le sue bellezze, la consonanza di tutte le parti dell'universo, le innumerabili specie dei viventi e i miracoli dell'organismo con le sue perfezioni – tutto prova che il mondo è opera di una causa intelligente e provvidente, la quale è occupata innanzi tutto *ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re indigeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.*

È specialmente nello sviluppo di questi argomenti che l'eloquenza ciceroniana si spazia. Ma ce n'è uno, fra gli argomenti, poco retorico, che merita di essere rilevato, ed è che la ragione negli esseri umani non si spiega se non si ammette ch'essa abbia radice nella realtà universale, che ci sia una ragione cosmica. L'argomento era già di Zenone, e nella sua forma sillogistica dice: Ciò ch'è privo di ragione non può generare un essere animato partecipe della ragione; ma il mondo genera degli esseri ragionevoli, dunque dev'essere esso stesso animato e partecipe della ragione, *compos rationis. Si ex oliva modulate canentes tibiae nascerentur, num dubitares quin inesset in oliva tibicinii quaedam scientia?*

Altri argomenti erano poi ricavati dal consensus gentium, da quelle nozioni comuni che conducono tutti gli uomini al concetto della divinità.

Così gli Stoici di fronte agli Epicurei e alle scuole scettiche contemporanee sono stati difensori del concetto della

provvidenza divina e della fede religiosa. Di qui la loro attitudine di fronte alle credenze popolari e agli Dei del politeismo.

Non accettano naturalmente gli antropomorfismi e le favole mitiche raccontate dai poeti, ma vedono negli Dei popolari espressioni parziali e diverse della divinità unica e universale ch'essi professano. Cercano una ragione fisica delle favole tradizionali: quindi l'interpretazione allegorica dei miti, secondo gli elementi diversi nei quali gli Dei agiscono o l'efficacia che esercitano: ricorrendo anche talvolta a interpretazioni etimologiche. Zeus, che derivano da ζῆν, vivere, rappresenta la vita universale; e la divinità si chiama Hera o Giunone se si considera nell'aria, Posidone nel mare, Demeter nella terra, Hephaistos nel fuoco.

Con lo stesso spirito consideravano e trattavano la mantica o divinazione, fondata per loro sul collegamento razionale di tutte le cose e di tutti i fenomeni, che fa del mondo un tutto consenziente con se stesso, su quella che fu detta simpatia della natura, per cui un avvenimento può essere indicazione o segno di un altro futuro. Il che naturalmente non li protegge dalla superstizione e dalle critiche degli avversari meno creduli.

E infine un'altra conseguenza del panteismo degli Stoici e della loro concezione teleologica è il loro ottimismo, l'obbligo in cui essi si trovano di dimostrare la perfezione del mondo, dopo che si sono serviti di questa perfezione e della sua bellezza per dimostrare l'esistenza della divinità.

Naturalmente si trovano di fronte alle obbiezioni e alle difficoltà: l'esistenza del male e del dolore. Di qui la loro Teodicea, la giustificazione della provvidenza.

La loro risposta generale è che la provvidenza riguarda il tutto, non le singole parti e non gl'individui come tali, ma solo in quanto fanno parte del tutto e contribuiscono alla sua armonia e perfezione: a quel modo che in una bella commedia vi possono essere dei particolari non belli, ma che pure dànno una certa grazia a tutta la composizione.

Più particolarmente, se noi consideriamo il male (o quello che a noi pare tale) non isolandolo, ma in relazione col tutto, vediamo ch'esso può essere considerato o come una conseguenza inevitabile di condizioni fatte per il bene o come un mezzo esso stesso per realizzare il bene - senza dire poi che ci sono dei mali pedagogici, come gli animali noiosi che esercitano la pazienza o quelli feroci che provocano il coraggio, o quei mali che servono di pena e di ammonimento. Insomma dal male nasce il bene o è un mezzo per il bene; questa è la convinzione degli Stoici, come di tutti gli ottimisti.

Più difficile a spiegare è il male morale, e qui s'aiutano come possono, per es. dicendo che il bene e il male sono razionalmente collegati fra loro, non si può concepire l'uno senza l'altro. Gli Stoici hanno speso tutto il loro acume per conciliare la realtà e la necessità delle cose con la loro fede razionale. L'idea fondamentale della loro Fisica è che la natura, l'universo, è una natura piena di ragione e divina: è tutto un ordinamento di fini nella sua perfezione. E il fine dell'uomo, parte di questo tutto, è di sollevarsi alla contemplazione e all'imitazione di questo mondo perfetto: di realizzare in sè la ragione ch'è la ragione di tutte le cose. Per questo la Fisica è il fondamento metafisico dell'Etica stoica.

3. – L'intuizione cosmica degli Stoici è bene espressa da quei versi di Virgilio:

> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

La virtù specifica di questo spirito o πνεῦμα è quello che gli Stoici dicono tensione (τόνος), e dalla diversa quantità o intensità di questa tensione sono determinate le qualità e i caratteri delle cose particolari.

Così essi distinguono gli esseri naturali in quattro classi: gli esseri inorganici, le piante, gli animali e gli uomini.

Negli esseri inorganici come la pietra e il metallo, lo πνεῦμα è così condensato e indurito, che la sua funzione consiste solamente nel tenere insieme le diverse parti del corpo, esercita una forza di coesione che determina la continuità, l'identità numerica e i limiti della sua estensione: ἕξις, δύναμις συνεκτική.

Nelle piante la tensione diventa maggiore e più vivace, lo spirito informatore si manifesta come φύσις, principio di crescenza e di sviluppo, la natura puramente vegetativa, la forza naturale formatrice degli organismi.

Negli animali apparisce l'anima (ψυχή), con la sensazione e gl'impulsi.

Nell'uomo finalmente quest'anima è dotata di ragione, si chiama λόγος.

Naturalmente è sempre lo stesso spirito universale che si manifesta in queste quattro forme o gradi, conservando la sua unità, e il grado inferiore continua a sussistere e ad operare nel grado superiore.

Che cosa è dunque l'anima dell'uomo? Una parte dell'anima del mondo, una scintilla del fuoco originario.

Gli Stoici concepiscono l'anima come uno spirito (effluvio) caldo e teso, che ha la sua sede nel cuore, si alimenta dei vapori del sangue, e manda le sue correnti aeree in tutto l'organismo, si diffonde e penetra in tutte le parti di esso. È corpo essa stessa ed è mescolata col corpo, di quella mescolanza che supera l'impenetrabilità dei corpi, per cui due sostanze possono penetrarsi reciprocamente senza perdere le loro proprietà distintive: allo stesso modo come il fuoco o spirito divino circola nel mondo e lo tiene insieme e lo avviva coi suoi diversi gradi di tensione.

Che l'anima è di natura corporea, essi dovevano ammetterlo innanzi tutto per il principio generale della loro ontologia che ogni realtà è corpo, e poi più particolarmente considerando la vita dell'anima in relazione col corpo. L'anima soffre col corpo quando questo è malato, quando è ferito o tagliato. Poi ci sono i cangiamenti corporei prodotti dalle emozioni (la vergogna, la paura). E Crisippo aggiunge un'altra considerazione: la morte è la separazione dell'anima dal corpo; l'anima non potrebbe essere congiunta e poi separarsi dal corpo se non fosse essa stessa corporea. E infine c'è un altro fatto d'esperienza: la trasmissione della qualità dell'anima dai genitori ai figli: come si ereditano le sembianze o le malattie, così si ereditano le qualità intellettuali o morali.

Nel fatto, secondo gli Stoici, l'anima nasce col corpo: nella generazione una parte dell'anima dei parenti si trasmette all'embrione: finchè questo si forma, non ha che un'anima vegetativa: dopo la nascita, sotto l'azione dell'aria esterna, per una specie di condensazione e di raffreddamento (περίψυξις, è detto in un passo di Plutarco), si svi-

luppa l'anima animale, che nell'uomo è anima razionale. Questo non vuol dire che nell'uomo la ragione penetri dal di fuori, in un organismo che prima non ne era fornito: no, l'idea degli Stoici è che il πνεῦμα, lo spirito vitale che si trasmette dai genitori ai figli, è già per se stesso una sostanza fornita di ragione, tale cioè che possa derivarne un essere razionale, salvo che la ragione nell'embrione è ancora latente, lo spirito vitale agisce solamente come φύσις, come natura vegetativa, e solo al contatto dell'aria si trasforma in anima animale, e questa sviluppandosi diventa anima razionale nell'uomo: il che non avviene subito, ma richiede ancora del tempo, perchè essi insegnano che l'anima in origine è una tavola rasa e ha bisogno dei primi quattordici anni di vita per sviluppare tutte le sue potenze: il bambino appena nato non è ancora di fatto un essere razionale, lo è solo in potenza: solo mediante le sensazioni, le rappresentazioni e con l'esercizio della sua attività egli diventa quello che deve essere, un essere fornito di ragione, la quale perciò, se era latente nell'embrione e imperfetta nel bambino, non può dirsi che sia qualche cosa di estrinseco all'uomo, che si aggiunga dal di fuori alla sua natura originaria, ma era già inerente implicitamente in quella sostanza seminale da cui egli è nato, in quel πνεῦμα che gli è stato trasmesso dai suoi genitori.

Benchè diffusa in tutto il corpo, l'anima ha una sede centrale ch'è nel petto, o più precisamente nel cuore (qualcuno deve aver pensato anche al cervello), donde partono le correnti aeree che regolano le diverse funzioni. Di qui le diverse parti dell'anima, com'essi le chiamano e che sono queste otto: i cinque sensi, la facoltà del lin-

guaggio, la virtù generativa, e al disopra di tutte il principio dirigente (τὸ ἡγεμονικόν), da cui tutte quelle altre parti o funzioni si dipartono e si distendono ai loro organi propri come i tentacoli di un polipo.

Questa molteplicità di funzioni non altera l'unità dell'anima. La forza dirigente è come la sorgente di tutte le altre facoltà. È la ragione che percepisce per mezzo dei sensi, dà il suo assenso alle rappresentazioni, forma i concetti e trasforma gl'impulsi o istinti in volizioni consapevoli. È per effetto di questa forza centrale che noi diciamo Io e ci sentiamo persone.

Gli Stoici insistono su questa unità della persona, ch'è costituita per loro dalla ragione. Essi, almeno i più antichi, non ammettono nè la tripartizione dell'anima che si trova in Platone (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) nè il dualismo (platonico e aristotelico) tra la parte irrazionale e razionale dell'anima. L'anima umana per loro è essenzialmente razionale; e, come dice Seneca, « ratio nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa ».

Sicchè l'uomo non solo partecipa della vita divina al pari di tutti gli altri esseri della natura, ma dotato com'è di ragione ha un'affinità maggiore, una parentela più intima con l'essenza divina. E questo carattere divino dell'uomo è tanto più forte quanto più l'uomo lascia dominare e realizza in sè la ragione. Di qui quell'idea intorno all'immortalità che troviamo attribuita a Crisippo: le anime virtuose perdurano più delle altre, dopo la separazione dal corpo: secondo Cleante tutte le anime, secondo Crisippo solo quelle dei saggi perdurano fino alla combustione finale, nella quale, come tutti gli altri esseri, sa-

8

ranno assorbite nella sostanza divina, che sola permane immortale ed eterna.

4. - Intanto noi sappiamo che questa vita divina del mondo e tutto il corso degli eventi è regolato da una legge che non patisce eccezioni: la legge del destino, della concatenazione necessaria delle cause e degli effetti. Nemmeno l'uomo e le sue azioni possono sottrarsi a questa legge: fanno parte di quella catena di eventi. D'altro lato gli Stoici hanno il sentimento più vivo dell'attività, della personalità e della responsabilità umana. Debbono ammettere in qualche modo la libertà del volere.

Un'eco delle controversie intorno a questo argomento noi abbiamo nel libro che ci è pervenuto molto frammentario di Cicerone, De Fato, e in un capitolo di Aulo Gellio (il 2° del libro VII delle Notti Attiche), che s'intitola: In che modo, pur riconoscendo la potenza e la necessità del destino, Crisippo prova la libertà dell'uomo nei suoi giudizi e nelle sue risoluzioni.

Secondo Crisippo, bisogna distinguere due specie di cause: *causae perfectae et principales* e *causae adiuvantes et proximae*; queste sono le circostanze in cui noi ci troviamo ad agire, quelle le cause interne che dipendono dalla nostra volontà e che sono quelle per cui propriamente l'azione è consumata. Le azioni volontarie dell'uomo suppongono l'assentimento, l'affermazione della volontà propria di colui che agisce, la partecipazione sua personale e diretta. La serie delle cause anteriori all'azione entra senza dubbio come elemento indispensabile nella spiegazione dell'azione prodotta (sono le causae *adiuvantes et proximae*) ma non la spiega compiutamente: la spiegazione è com-

piuta quando si tien conto della natura propria dell'agente; e ciò che deriva da questa natura dipende veramente da noi, *est in nostra potestate.* Crisippo si serviva anche di un paragone. Il movimento di un cilindro sopra un piano inclinato si spiega mediante l'impulso primitivo e la natura del piano su cui il corpo si muove: ma questo non basta ancora: il modo e la continuazione del movimento dipendono anche dalla natura del cilindro. E la conclusione di Crisippo è che i malvagi hanno torto di ricorrere alla fatalità come in un asilo saldo, attribuendo a quella la colpa delle loro cattive azioni, invece di considerarle come effetti della loro temerità.

In fondo, per gli Stoici la libertà dell'uomo consiste nell'affermazione della sua natura razionale, riconoscendo la necessità divina di tutto quello che avviene ed esiste, e conformando a questa necessità la propria condotta, facendosi, a dir così, il collaboratore volontario e consenziente della divinità nella realizzazione della ragione nel mondo. Perchè, come dice Cleante:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Il savio vuole quello che vuole il fato, intendendo per fato non il destino cieco, ma la provvidenza, l'ordine razionale del mondo. L'uomo veramente libero è l'uomo che vive secondo ragione: nel savio la necessità razionale e la libertà coincidono, come vedremo meglio passando allo studio dell'Etica.

IX.

L'ETICA STOICA

1. Il fine della vita - 2. La virtù e gli affetti; l'ideale del saggio - 3. Cose preferibili e non preferibili; dei doveri - 4. Il suicidio; la società e il diritto; l'Inno di Cleante - 5. Conclusione sullo Stoicismo.

1. – Anche per gli Stoici, come per tutti i moralisti antichi, il problema morale si presenta in questa forma: qual'è il fine ultimo della vita, il sommo bene?

Tutti convengono che questo fine c'è, ed è la felicità.

E in che consiste la felicità?

Secondo Antistene, fondatore della scuola cinica, la felicità consiste nella virtù, la quale basta a se stessa, è il solo vero bene dell'uomo, rende il savio libero dalle cose esterne e dai bisogni o appetiti superflui che sono un risultato artificiale della cultura, lo fa vivere secondo natura, non secondo le convenzioni e le opinioni stolte degli uomini: intuizione della vita energica e insolente che se attraeva per la forza d'animo e l'amore esclusivo della virtù ch'essa predicava, era anche repellente per il disprezzo della scienza che ostentava e l'impudenza o il disprezzo delle convenienze di cui i suoi seguaci si vantavano. Il tipo più popolare dei Cinici è rimasto Diogene

di Sinope, con la sua botte, la sua lanterna e il suo franco parlare: fu chiamato un Socrate un po' pazzo.

Come la morale di Epicuro è una continuazione e una trasformazione della morale cirenaica, così gli Stoici si riconnettono coi Cinici; se ne assimilano lo spirito temperandolo e rinnovandolo con tutta una dottrina metafisica dell'uomo e del mondo.

Gli Stoici partono da questo principio: che l'uomo, come ogni essere vivente, nasce con una tendenza o istinto fondamentale, ch'è l'amore di sè, la tendenza a conservare se stesso e il proprio stato o la propria costituzione (σύστασις). La costituzione di un essere è la sua natura, la disposizione e relazione delle parti che lo compongono. L'amore di sè è per ciascun essere vivo come una raccomandazione fatta dalla natura perchè quest'essere possa conservarsi (Cic., De Fin. III, 5).

E gli Stoici aggiungono: non è vero quello che alcuni dicono (alludendo agli Epicurei) che il primo impeto, l'istinto fondamentale degli esseri viventi è la ricerca del piacere. Il piacere è come un'aggiunta (ἐπιγέννημα), un risultato dell'attività naturale soddisfatta, che ha raggiunto ciò che le è conforme: ripetendo un'idea di Aristotile, che il piacere è il compimento dell'atto, non è il fine primario della natura, ma qualcosa che si aggiunge all'atto come alla giovinezza il suo fiore.

In che consiste dunque il fine ultimo dell'attività umana e quindi il principio supremo della condotta?

La formula consacrata degli Stoici è che il fine è vivere conformemente a natura.

Stobeo attribuisce questa formula a Cleante, riferendo che Zenone avrebbe detto solamente: ὁμολογουμένως ζῆν: vi-

vere d'accordo con se stesso, in una maniera coerente (vita sibi concors, come dice Seneca).

D'altra parte Diogene Laerzio ci dice espressamente che Zenone per il primo adoperò la formula diventata poi tradizionale, e cita pure il libro di Zenone intorno alla natura dell'uomo, da cui la formula è presa. Così pure, nello stesso Diogene Laerzio ci è detto che con la parola natura ora s'intendeva la natura umana (Zenone), ora la natura universale (Cleante), ora l'una e l'altra insieme.

Nel fatto, vivere secondo natura quando si parla dell'uomo significa per gli Stoici precisamente lo stesso che vivere secondo ragione, ch'è la parte essenziale e dirigente della sua costituzione, e diventa perciò in lui regolatrice e moderatrice degl'impulsi. Se l'uomo si abbandonasse a un impulso irragionevole, agirebbe in una maniera non conforme alla sua natura, non conserverebbe la sua costituzione. Quest'ordine d'idee è espresso da Seneca nell'Ep. 121: *dicitis* (voi altri stoici), *omne animal primum constitutioni suae conciliari: hominis autem constitutionem rationalem esse: et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali, sed tanquam rationali.*

Ma noi sappiamo che la natura umana non differisce dalla natura universale, la ragione in lui è una parte, una derivazione della ragione cosmica. Vivere dunque secondo natura e secondo ragione significa anche vivere in una maniera conforme alla costituzione universale delle cose, alla ragione che governa il mondo. L'individuo umano non è qualcosa di avulso o di staccato dal tutto, ma è parte di quel tutto ch'è il mondo, soggetto alla stessa legge. I concetti di νόμος e di φύσις che i sofisti e

anche i Cinici, opponevano l'uno all'altro, per gli Stoici finiscono col coincidere, grazie alla loro concezione metafisica della natura. Essi non si contentano di dire: c'è fra gli uomini una ragione comune che permette loro d'intendersi e di regolare la loro vita secondo certe norme; ma aggiungono ancora: questa ragione è un principio cosmico, il principio attivo del mondo, la natura stessa nella sua intima essenza, e la ragione umana è un caso particolare, una derivazione di questa ragione universale che governa il mondo. Di qui è venuta quell'espressione di legge naturale, legge di natura, per significare la legge morale, e che poi ha avuto una così grande fortuna.

2. – Questa vita secondo ragione, quest'attuazione della ragione in se stesso e nei propri rapporti col mondo è la virtù, il fine supremo, la perfezione dell'essere razionale.

E la virtù così intesa non solo è la cosa più degna e migliore, la più bella e la più utile, ma è sufficiente a se stessa, è il bene perfetto, il solo vero bene che ci sia, la sola cosa in cui consiste la felicità. La virtù è detta αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν. C'è un solo bene per l'uomo, ed è la virtù (τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, *honestum*), e c'è un solo male, il vizio, il vivere in una maniera non conforme a ragione. Tutte le altre cose sono indifferenti (ἀδιάφορα), e fra queste cose indifferenti sono la vita e la morte, la salute e la malattia, la ricchezza o la povertà, tutti i beni esterni e gli onori, la buona o la cattiva opinione che gli altri hanno di noi. L'uomo savio, l'uomo virtuoso, porta unicamente in se stesso le condizioni della sua felicità. E l'uomo virtuoso è l'uomo-ragione, la ragione pratica diventata persona. E il peggior nemico della ragione, ciò ch'è in-

compatibile con la virtù, e turba la felicità, sono gli affetti, le passioni, l'attaccamento ai falsi beni della vita.

E che cosa sono gli affetti? Non sono una parte dell'anima, la cosiddetta parte irrazionale come opposta alla ragione, ma sono dei giudizi falsi, delle false opinioni, dei giudizi di valore intorno a beni fallaci. Nelle espressioni che gli Stoici adoperano per definire gli affetti si sente l'incertezza e la difficoltà derivante dalla loro interpretazione esclusivamente intellettualista della vita affettiva: gli affetti ora sono detti giudizi o opinioni, κρίσεις, δόξαι, ora moti violenti, eccessivi dell'anima: *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio,* o anche *appetitus vehementior;* ma qualunque sia l'origine psicologica dell'impulso affettivo, rimane fermo per gli Stoici ch'esso non diventa affetto o passione se non mediante l'assenso della ragione, che costituisce il giudizio di valore e quindi il volere.

Il saggio può sentire come ogni altro l'impulso verso un bene fallace, ma non lo lascia diventare affetto o passione in quanto egli non considera come un bene (o come un male) l'oggetto che l'ha provocato.

Si distinguono quattro passioni fondamentali, ἡδονή e λύπη *voluptas et aegritudo,* che si riferiscono a un bene o male presente, e ἐπιθυμία e φόβος, *libido et metus,* che si riferiscono a un bene o male futuri, e poi una quantità di altre specie e sottospecie, che si possono vedere nel libro IV delle Tusculane [1]).

[1]) È notevole e curiosa l'espressione *opinio recens* di Cicerone, che traduce la δόξα πρόσφατος degli Stoici, e in cui si sente che anch'essi sono obbligati a riconoscere la differenza tra un puro giudizio teoretico e il giudizio pratico della passione. *Omnes perturbationes iudicio censent fieri et*

Gli affetti dunque sono perturbazioni dell'animo, debolezze, malattie (come la podagra e l'artrite), e il saggio non se ne lascia vincere, ma le domina, le combatte, le estirpa da sè, le impedisce rifiutando il suo assenso agli oggetti che vorrebbero provocarle. In questo consiste l'apatia del saggio.

E non già ch'egli sia insensibile: non gli sono vietate le affezioni regolate e ragionevoli, εὐπάθειαι, che sono la χαρά o *gaudium*, la βούλησις o *voluntas*, l'εὐλάβεια o *cautio*, circospezione, corrispondenti rispettivamente a tre di quelle che abbiamo dette: la *voluptas*, la *libido* e il *metus*: l'*aegritudo* non ha un'eupatia corrispondente perchè davanti al male presente il saggio non prova nessuna affezione che lo turbi.

Il saggio dunque è uno spirito sereno ed eguale, non si lascia turbare da affetti irragionevoli: di qui quell'atarassia ch'è una conseguenza dell'apatia. Di Socrate la moglie Santippe diceva ch'egli aveva sempre lo stesso volto quando usciva di casa la mattina e quando tornava la sera, e viceversa.

Ma se l'apatia è il lato negativo della virtù, questa ha

---

opinione, questa è la teoria; ma poi si aggiunge a proposito dell'*aegritudo,* ch'è l'opinione di un male presente, e occorre *ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic intepretatur, ut non tantum illud recens esse velit quod paulo ante acciderit, sed, quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, et vigeat, et habeat quamdam viriditatem, tam diu appellatur recens:* e si cita l'esempio della regina Artemisia, moglie e vedova del re della Caria, Mausolo, al quale, dopo averlo perduto, fece erigere quel monumento celebre, e finchè visse, visse nel lutto e morì di dolore: vedova inconsolabile dunque alla quale *illa opinio quotidie recens;* mentre di un'altra vedova che si fosse facilmente consolata, l'opinione di aver perduto il primo marito non si sarebbe potuto dire recente, ma cancellata, obliterata dal tempo (Cic., Tusc. III, 31).

pure una determinazione positiva, che consiste nella retta ragione e nella forza di volontà che n'è la conseguenza. Socrate aveva già detto che la virtù è scienza, si fonda sulle idee chiare, e che si può insegnare. Gli Stoici nel definire la virtù ora insistono sul lato intellettuale di essa, considerando come virtù principale la φρόνησις, la prudenza, la valutazione giusta delle cose e dei veri beni; ora, come fa Cleante, mettono in più evidenza la forza d'animo, l'energia del volere (τόνος, κράτος); da Crisippo in poi considerano come fondamento e condizione della virtù la σοφία, la scienza delle cose umane e divine, la sapienza non come speculazione teorica, ma come avviamento alla virtù e alla vita felice.

Del resto, accettano la distinzione platonica diventata poi tradizionale delle quattro virtù cardinali; salvo che non le riferiscono a parti diverse dell'anima, ma le considerano anzi come manifestazioni diverse, secondo le occasioni e gli oggetti, di una stessa virtù fondamentale ch'è la disposizione interiore del saggio, la dirittura della sua ragione e della sua volontà. La virtù non è semplice abito di operare in una certa maniera, ma è disposizione interna (διάθεσις), e chi possiede una virtù, vuol dire che le possiede tutte, è virtuoso in senso assoluto e perfetto. Non si può essere coraggiosi senza essere giusti, nè temperanti senza essere prudenti. La virtù è una sola, ed è sempre la stessa, e tutte le virtù sono uguali, e non solo uguali l'una all'altra, ma non si può parlare nemmeno di gradi diversi della stessa virtù. Questo era uno dei loro paradossi. La virtù è qualche cosa di assoluto e di perfetto, e come non c'è una linea più o meno diritta o un giudizio più o meno vero, così non ci sono gradi

nella virtù: o si ha o non si ha, e chi ne ha una veramente, le possiede tutte. Naturalmente quello che si dice della virtù, bisogna dirlo del vizio. Omnia peccata sunt paria. Un uomo che cade nell'acqua e rimane a pochi centimetri dalla superficie, non si annega meno di chi cade in fondo al mare.

Tutti gli uomini si possono dividere in due classi: i pazzi e i savi.

E non c'è nulla di mezzo fra i due: πᾶς ἄφρων μαίνεται, omnem stultum insanire: chi non obbedisce alla ragione è pazzo.

Il savio è l'ideale della perfezione, la retta ragione diventata persona. Egli è il solo libero, ricco, felice, uguale agli Dei.

> Ad summam: sapiens uno minor est Iove, dives,
> Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum,
> Praecipue sanus – nisi cum pituita molesta est,
>
> (Orazio, Ep. I, 106-108).

aggiunge maliziosamente il poeta.

3. – Se gli Stoici fossero rimasti fedeli al loro rigorismo etico e ai loro paradossi, avrebbero dovuto rinunziare ad esercitare una larga efficacia pratica, non avrebbero potuto avere il seguito che hanno avuto.

Nel fatto, quando essi dicono che la salute o la malattia, la ricchezza o la povertà e tutte le cose esterne sono indifferenti alla felicità del saggio, vogliono dire ch'esse non hanno per se stesse un valore morale. Ma questo non vuol dire ch'esse non abbiano nessun valore dal punto di vista dei desiderii umani. Essi stessi insegnano che l'uomo è mosso da impulsi, fondamentale fra

tutti quello della propria conservazione; e quindi è portato ad amare e cercare le cose che gli giovano e a fuggire quelle che gli possono nuocere. E chiamano *prima naturae,* τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, gli oggetti di queste inclinazioni naturali primitive, come sono la salute e la forza e l'integrità delle parti del corpo, e tutto ciò che contribuisce al benessere dell'individuo. Essi aggiungono che la ragione è destinata ad essere τεχνίτης τῆς ὁρμῆς, l'artefice che dà forma e ordine e regola agli impulsi. Il che vuol dire che c'è una materia o un sustrato della vita morale, su cui la ragione si esercita e ch'è fatto dai desiderii umani e dagli oggetti a cui essi sono rivolti.

Così gli Stoici, avvicinandosi e adattandosi al senso comune, sono stati condotti a una serie di attenuazioni della loro dottrina, e innanzi tutto ad ammettere una differenza di valore tra le cose che avevano dichiarate indifferenti dal punto di vista morale.

Distinguono le cose indifferenti in tre classi: προηγμένα, *praeposita,* preferibili e ἀποπροηγμένα, *reiecta,* non preferibili, e poi quelle assolutamente indifferenti che non hanno nessuna importanza nè per il corpo nè per lo spirito. Appartengono alla prima classe la vita, la salute, la forza del corpo, la bellezza, una ricchezza sufficiente, la buona riputazione e specialmente le qualità spirituali, come abilità, ingegno, buona memoria; sono cose utili, *commoda,* cose non disprezzabili. Alla seconda appartengono le qualità contrarie, povertà, malattia, debolezza, disonore, ecc. E ci sono poi le cose veramente e assolutamente indifferenti, come avere i capelli di numero pari o dispari o spendere una moneta piuttosto che un'altra di uguale valore.

Cicerone spiega il significato preciso della parola: i προηγμένα, sono cose che hanno il primo posto dopo quello più alto, come in un corteggio reale. Il bene non può mai essere chiamato un προηγμένον perchè ha il più grande valore, che non comporta paragone; ma quest'altre cose senza essere propriamente dei *beni* sono cose preferite e preferibili a quelle contrarie perchè più conformi ai desiderii naturali, oppure perchè cose utili e sussidiarie che possono rendere dei buoni servigi alla vita spirituale e morale.

Una volta entrati su questa via, gli Stoici mentre s'allontanavano dai Cinici, erano portati a trattare una quantità di quistioni pratiche e anche a fare della casistica per conciliare i loro principî con le esigenze della vita. È una follia, dice Crisippo, il non tenere in nessun conto la salute o la ricchezza; e discute quali sono i mezzi legittimi e convenienti al saggio per acquistarla. E cervelli sottili come sono, fanno delle distinzioni, per es. in quella sentenza di Seneca che deve provenire da Crisippo: *sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse:* il sapiente, a rigore parlando, non manca di nulla, ma tuttavia molte cose gli fanno comodo, se ne serve, le utilizza.

Questa distinzione tra il bene in senso assoluto e i beni relativi o cose preferibili porta una seconda conseguenza nella valutazione delle azioni umane e quindi dei doveri.

Dal punto di vista rigoroso dell'Etica ci dovrebbero essere due sole specie di azioni: quelle virtuose e quelle viziose (κατόρθωμα, ἁμάρτημα), ma c'è anche la vita naturale, coi suoi istinti, bisogni e interessi rivolti verso quelle cose che senza essere beni sono cose preferibili. Così tra

le virtù e i vizi ci sono delle azioni mediane che gli Stoici chiamano convenienti (καθήκοντα).

La parola καθῆκον (*officium*) si suol tradurre per dovere; ma ha un significato molto generale, come quando diciamo per es. anche noi: lo stomaco non fa il suo ufficio, non fa il suo dovere. Vuol dire ciò ch'è conforme alla natura, alle esigenze della vita: quindi si estende anche alle piante e agli animali quando funzionano regolarmente: ogni essere è nato per certe azioni: queste azioni si dicono καθήκοντα, ciò che conviene. Quando si tratta dell'uomo, che non obbedisce solamente agl'impulsi animali o all'istinto, ma in cui interviene la ragione, il καθῆκον è definito ciò che si può giustificare con una ragione plausibile, quindi comprende anche le regole della prudenza, dell'utilità, dell'egoismo bene inteso. S'intende che anche le azioni virtuose vi rientrano, in quanto azioni conformi a natura; ma il prendere o non prendere moglie, l'impegnarsi o no in una disputa filosofica, l'accettare o no un' ambasceria sono cose che senza essere doveri morali, possono considerarsi come convenienti quando la ragione le giustifichi.

Il *De officiis* di Cicerone, ch'è il rifacimento di un libro di Panezio intorno al καθῆκον, intende precisamente l'officium in questo senso larghissimo: *Haec enim omnia officia de quibus his libris disputamus media stoici appellant, et communia sunt et late patent* (sono comuni al saggio e all'uomo ordinario). L'*officium* diventa propriamente dovere morale e si chiama κατόρθωμα (*rectum*), quando ciò che la ragione esige o prescrive, è fatto con intenzione virtuosa, dipende da quella disposizione interiore ferma e costante ch'è propria del saggio: è il dovere perfetto, *perfectum et absolutum est, nec praeter sapientem cadere in*

quemquam potest. In questo caso la distinzione tra καθῆκον e κατόρθωμα quando si riferiscono alla stessa azione, corrisponde a quella che noi diremmo tra la semplice legalità e la moralità schietta dell'azione, come il caso che dice Cicerone, del restituire un deposito, che si può restituire semplicemente o perchè così è prescritto, o invece per rettitudine schietta, per spirito di giustizia.

Una terza concessione che gli Stoici sono obbligati a fare al senso comune, è quella di ammettere la προκοπή, il perfezionamento, la possibilità di progredire nella virtù ammettendo dunque una terza classe intermedia tra i savi e i pazzi, quella dei προκόπτοντες o *proficientes.* Già si potrebbe domandare, ed essi stessi si sono proposti questo problema, se il loro saggio è mai stato una persona reale, o non piuttosto un semplice ideale. E la conseguenza sarebbe che tutti gli uomini in realtà sono pazzi. Ma è già qualche cosa l'essere più o meno pazzi. Questo vuol dire la προκοπή, la possibilità del progredire nell'esercizio della virtù, di questi stati intermediari che separano il vizio dalla perfezione.

Così gli Stoici, con queste attenuazioni e temperamenti rientrano nella grande tradizione educatrice che fa capo a Socrate, tenendo sempre fermo alla loro fede nel valore assoluto del bene morale e dell'ideale ch'essi personificano nel loro savio, del quale come di ogni altro ideale si può accettare quello che dice Cicerone in un'orazione (Pro Mur., 65): « isti ipsi mihi videntur vestri (Stoicorum) praeceptores et virtutis magistri fines officiorum paulo longius, quam natura vellet, protulisse, ut, cum ad ultimum animo contendissemus, ibi tamen, ubi oporteret, consisteremus.

Queste concessioni al senso comune che abbiamo detto non bisogna intenderle in senso cronologico: si trovano già in Zenone e nei primi Stoici; ma sono concessioni nate dal bisogno di adattare la dottrina morale dei Cinici alle esigenze della coscienza e della vita umana.

4. - L'Etica stoica presenta una doppia tendenza o carattere: da una parte una tendenza individualista in quanto proclama che il saggio basta a se stesso, è indipendente da tutti i beni esterni, incrollabile nella coscienza della sua virtù e della sua felicità; e d'altra parte un carattere sociale e universalista in quanto insegna la subordinazione dell'individuo alla ragione ch'è la legge universale del mondo, donde nasce la società naturale che esiste fra tutti gli esseri partecipi della ragione.

La prima tendenza, che riconnette lo stoicismo alle sue origini ciniche, si vede nei precetti particolari riguardanti la morale individuale (che Epitteto riassumerà nella formula: *substine et abstine*), e soprattutto poi nella giustificazione ch'essi tentano del suicidio. Diog., VII, 30: Dicono che il saggio possa ragionevolmente rinunziare alla vita o a vantaggio della patria e degli amici, oppure nel caso di sofferenze troppo dure, o di lesioni del corpo, o di malattie insanabili. E un'altra fonte specifica cinque ragioni o occasioni di togliersi la vita: il prestare eminenti servigi, quando si fosse sforzati a un'azione vergognosa, la povertà, la malattia, il progressivo infiacchimento dello spirito.

Il suicidio è, in certi casi, per il saggio l'affermazione suprema della sua libertà morale e della sua virtù, quando circostanze indipendenti da lui gli rendono impossibile o difficile il vivere in una maniera conforme al suo ideale.

Egli non si toglie la vita perchè tema il dolore o in generale per ragioni edonistiche, ma perchè la vita (che per se stessa appartiene alla classe delle cose indifferenti) non gli offre più le condizioni che la rendono desiderabile e utilizzabile per il bene. Seneca, Ep. 101: *quam bene vivas refert, non quam diu: saepe autem in hoc est bene, ne diu.* E ordinariamente lo Stoico considera le circostanze esterne che lo invitano a darsi la morte come un accenno della divinità ch'è venuto il momento di uscire dalla vita, affermando la sua virtù in una maniera magnanima con un atto supremo che lo rende superiore alle circostanze esterne. Libertà va cercando: Seneca, Ep. 12: malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est - patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles - calcare ipsas necessitates licet.

Ma la tendenza individualista dell'Etica stoica è controbilanciata e temperata dalla tendenza sociale. Qui lo Stoicismo si mostra sotto i suoi grandi aspetti.

L'uomo non è un individuo singolo, isolato e indipendente dagli altri, ma fa parte di un tutto ordinato. Tanto più egli è libero, quanto più obbedisce alla ragione, e la ragione non lo isola, ma lo accomuna con gli altri esseri ragionevoli, soggetti alla stessa legge. E la ragione insegna a ciascun individuo a subordinare i suoi fini e la sua condotta ai fini e al bene del tutto.

Gli Stoici hanno avuto il sentimento più vivace della solidarietà umana: *membra sumus corporis magni,* parte organica di un tutto.

E come c'è una ragione comune e universale, così c'è una legge comune che deve regolare i rapporti umani.

Essi dicono che il giusto è per natura non per convenzione. L'idea del diritto naturale, o diritto razionale, che ha dominato per tanti secoli il pensiero europeo, è stata elaborata dagli Stoici.

Il diritto si fonda sulla ragione: il partecipare della ragione, questa specie di parentela razionale fra gli uomini, è il fondamento della giustizia e della comunità sociale. La legge naturale emana dalla ragione divina, dalla ragione cosmica, è questa stessa ragione che prende la forma del comando: *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria,* come dice Cicerone nel 1° libro De legibus, che espone idee stoiche.

Con gli animali non abbiamo propriamente doveri nè relazioni giuridiche, ma con gli uomini sì, con tutti gli uomini. Gli Stoici non propongono l'abolizione della schiavitù, ma ne sentono tutta l'iniquità, proclamando col carattere razionale la dignità della persona e l'uguaglianza di tutti gli uomini. Essi guardano non tanto alle ineguaglianze di fatto che esistono fra gli uomini, quanto all'uso che ciascuno fa delle sue facoltà in qualunque condizione si trovi, e sanno che uno schiavo può essere libero, com'è stato Epitteto, mentre molti uomini liberi sono in realtà degli schiavi.

E dopo o insieme con la giustizia, la benevolenza. La natura e la ragione vogliono che l'uomo sia l'amico dell'uomo e desideri esserne amato. Sono le due virtù veramente cardinali della vita sociale: iustitia in qua virtutis splendor est, et huic coniuncta beneficentia, detta anche benignitas o liberalitas. La charitas generis humani, che adopera pure Cicerone, è parola stoica.

Ed è anche di uno stoico, di Ecatone di Rodi, quel filtro che riferisce Seneca, Ep. 9ª: « ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine - *si vis amari, ama* ».

Gli Stoici dicono delle cose eccellenti sulle società particolari, sull'amicizia che ammettono e celebrano specialmente tra i savi, sulla famiglia che vogliono pura e fondata sull'affetto, e anche sullo Stato di cui il savio può occuparsi quando possa fare del bene e non c'è qualche impedimento ragionevole, che lo distolga dalla vita politica. Ma la società di cui essi parlano specialmente è la società universale di tutti gli esseri ragionevoli, per la quale non esistono frontiere nè distinzioni di Greci o di barbari, o differenze storiche e nazionali. È il cosiddetto cosmopolitismo stoico.

E di questa società nel suo più largo senso fanno parte anche gli Dei. Il mondo è detto la città degli uomini e degli Dei. E la virtù stoica si compie e ha il suo fondamento nella pietà, omaggio alla ragione suprema che governa il mondo, rassegnazione ai suoi saggi decreti, conformità e obbedienza alla sua legge, con purezza di cuore e di volontà.

Documento di questo carattere religioso della dottrina stoica è l'Inno a Giove di Cleante, notevole per una certa gravità solenne e il calore di convinzione che lo anima. Il poeta, che del resto è più filosofo che poeta, si rivolge al Dio della mitologia tradizionale, ma lo concepisce secondo i concetti stoici, e a traverso gli epiteti omerici riappariscono talvolta i termini tecnici della scuola. Quando Cleante parla del fulmine di Zeus, pensa al fuoco divino che penetra tutto e si mescola col mondo.

Negli Atti degli Apostoli (17, 28), dov'è riferito il di-

scorso di San Paolo agli Ateniesi nell'Areopago, quando l'apostolo, riferendosi al Dio ignoto che avea visto scritto sui loro monumenti, dice che Dio è meno lontano da noi di quello che si crede, aggiunge quelle celebri parole: « In ipso enim vivimus et movemur et sumus, sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν – parole che si trovano qui nel nostro Inno con una leggera variante, e in un altro poeta dell'età alessandrina, di poco più giovane di Cleante, Arato di Soli, l'autore dei *Fenomeni,* che furono tradotti anche da Cicerone, e pare che da Arato abbia preso quell'emistichio l'autore degli Atti.

Dio dunque è concepito da Cleante come il fuoco divino che penetra il mondo tutto, come la legge cosmica che governa con giustizia tutte le cose, come la Provvidenza senza cui non avviene nulla nè in cielo nè in terra nè nel mare; e a questa concezione non fa ostacolo l'esistenza del male, perchè il male è dovuto all'ignoranza degli uomini, e Dio sa trarre il bene dal male e conciliare i contrari e armonizzare ciò ch'è disforme in un ordine che dura sempre e che sfugge solamente ai malvagi, sviati dalla loro cecità e dalle loro passioni. Dio è concepito come un principio essenzialmente morale, è la ragione suprema e il bene, e da lui s'invoca la liberazione dall'ignoranza e dal male, e a lui il poeta termina come ha cominciato inneggiando, ed esprimendo con una certa emozione religiosa le idee fondamentali della fisica e della teologia degli Stoici.

5. – Questo carattere religioso della loro concezione, la loro morale austera, la ricerca inquieta della perfezione

interiore, la condanna degli affetti così in contrasto con la bella serenità e quel senso dell'armonia e della misura ch'è caratteristica dello spirito classico, hanno fatto credere a più d'uno a un'origine orientale e più particolarmente semitica dello Stoicismo: tanto più quando si pensi all'origine asiatica dei fondatori della scuola e di molti degli Stoici posteriori. Ma in realtà non c'è bisogno di ricorrere a queste derivazioni esotiche e a queste differenze di razza: sono per lo meno molto problematiche. Le condizioni mutate della cultura, il prevalere dei problemi morali e religiosi di fronte alla corruzione invadente, alla decadenza politica e al disciogliersi delle antiche fedi, e poi il carattere personale dei fondatori bastano a spiegare i caratteri propri dello Stoicismo: una dottrina che s'è formata e svolta sul terreno greco e con elementi attinti alla tradizione filosofica precedente. La stessa ispirazione morale e religiosa, l'idea che la vera e sola felicità dell'uomo consiste nella virtù, e che la virtù consiste nell'obbedire alla ragione, e insieme con questo il carattere universale delle norme morali e la fede nella Provvidenza, alla quale l'uomo virtuoso si affida con sicura coscienza, sono tutte cose che si trovano già in Socrate: a questa tradizione socratica si connettono gli Stoici a traverso i Cinici, cercando insieme un fondamento scientifico, una base metafisica della vita morale. E in opposizione al dualismo platonico e aristotelico lo trovano nelle concezioni monistiche dei presocratici, specialmente di Eraclito, non senza accogliere più o meno modificate alcune idee fondamentali della speculazione di Platone e di Aristotile, la distinzione della materia e della forma, o del principio passivo e del principio attivo del mondo, e soprattutto il

loro razionalismo e la concezione teleologica. Così nasce la loro costruzione ch'è un idealismo morale basato sopra un panteismo dinamico o teleologico.

Per il loro carattere dogmatico saranno combattuti dalle altre scuole, specialmente dagli Scettici, e i loro paradossi etici saranno spesso derisi. Ma tutto questo non impedirà la grande efficacia da essi esercitata.

Di fronte all'atomismo insegnato dagli Epicurei essi faranno valere l'idea che il mondo non è fatto di frammenti, ma è un tutto ordinato e regolato dalla ragione, e la loro dottrina del λόγος, della ragione cosmica, è destinata a un grande avvenire. La loro morale sarà una scuola di energia incomparabile nei tempi antichi e nei tempi moderni, ed elementi stoici risorgeranno sempre tutte le volte che le formule dei filosofi parranno rilassate e non adeguate alla serietà e all'austerità della vita morale.

Se noi guardiamo lo Stoicismo in se stesso, alla sua origine, quello ch'è caratteristico di esso, è l'identificazione ch'esso pone tra la natura e la ragione, tra la felicità e la virtù. Gli Stoici promettono all'uomo la felicità purchè la cerchi nella virtù e concepiscono la virtù come il vivere secondo natura o secondo ragione, perchè la natura è essa stessa ragione.

Di qui le difficoltà che travagliano il sistema. L'ideale stoico del savio ha un carattere artificiale non perchè sia troppo perfetto (un ideale morale non sarà mai abbastanza perfetto) ma perchè è concepito al di fuori delle condizioni della vita. L'uomo non è solamente ragione, ma è anche sentimento e passione, e tutta questa parte irrazionale dell'anima gli Stoici vorrebbero eliminare per ridurla alla ragione.

Si potrebbe domandare: quest'ideale può mai diventare una cosa reale? Se si ammette con gli Stoici stessi che quest'ideale non è mai esistito nè potrà mai diventare una realtà, è compromesso tutto il sistema fondato sul concetto del carattere razionale del mondo e sulla finalità provvidenziale che conduce alla virtù e alla felicità. Perchè in realtà la virtù e la felicità sono due cose diverse, e la loro identità o l'essere l'una la conseguenza dell'altra, è tutt'al più un'aspirazione, un'esigenza, ciò che non è ma che sarebbe bene che fosse.

Gli Stoici credono di dare un fondamento metafisico alla vita morale realizzando il loro ideale, affermando dogmaticamente l'identità della natura con la ragione; poi debbono non solo fare delle concessioni alle esigenze naturali della vita, ma concepire la virtù stessa come lo sforzo, l'energia per attuare il bene, e far consistere in questo sforzo la felicità. E con questo si avvicinano al vero. Perchè in realtà il divino nell'uomo non è quello che è, ma la tendenza e lo sforzo per fare che il bene sia. Se la natura e la ragione fossero la stessa cosa, non ci sarebbe bisogno di tanto sangue e di tante rovine per poter realizzare un poco di bene in questo mondo. O almeno, se vogliamo dire con Cleante che nulla avviene nel mondo senza il volere della Provvidenza, dobbiamo aggiungere ch'essa ha bisogno della nostra collaborazione e offrirle umilmente come in olocausto anche i nostri dolori e il nostro sacrifizio perchè il Bene sia, perchè la sua volontà sia fatta.

X.

GLI ANTICHI SCETTICI

1. Pirrone di Elide e Timone il Sillografo – 2. Aneddoti su Pirrone.

1. – Così gli Stoici come Epicuro sono dogmatici: fondano la loro dottrina morale sopra alcune convinzioni intorno alla natura della realtà e credono alla validità obbiettiva della conoscenza umana. Contemporaneo a queste due scuole sorge un terzo indirizzo o modo di filosofare, la setta degli Scettici, che originariamente agitano anch'essi il problema pratico della libertà e della felicità del saggio, e credono di risolverlo mediante la rinunzia a ogni sapere certo; e finiscono col fare la critica dei presupposti dogmatici delle altre scuole.

Fondatore dello Scetticismo è Pirrone di Elide, onde poi gli Scettici si dissero pirroniani, e pirronismo tutto questo indirizzo.

Pirrone nacque ad Elide nel Peloponneso verso il 360 a. C., morì nel 270. Era molto povero e cominciò col fare il pittore, poi si diede alla filosofia, nella quale avrebbe avuto maestri un certo Briso o Brisone della scuola megarica (del quale non sappiamo nulla, ma che ha avuto

la fortuna di essere nominato da Dante in quei versi del XIII del Paradiso, 125-126:

> Parmenide, Melisso, e Brisso, e molti,
> li quali andavano e non sapean dove),

e poi Anassarco democriteo, col quale prese parte alla spedizione di Alessandrò nell'Asia, conoscendo popoli e costumi diversi; ed ebbe occasione di vedere pure i saggi indiani, che i Greci chiamavano gimnosofisti, perchè vivevano nudi nei boschi, e che avevano risoluto a modo loro il problema della felicità e possedevano realmente l'atarassia.

Dopo la morte di Alessandro, Pirrone ritornò in patria, dove fondò una scuola, conducendo una vita semplice, circondato dalla stima e dalla venerazione dei suoi concittadini, che lo nominarono gran sacerdote e in suo onore dispensarono i filosofi dal pagamento delle tasse.

Pirrone è uno dei filosofi che non hanno scritto nulla (salvo, pare, una poesia che avrebbe indirizzata ad Alessandro). La sua dottrina era conosciuta dagli antichi per la testimonianza dei suoi discepoli, dei quali il più importante è Timone di Fliunte, che scrisse molto in prosa e in verso, ed è detto il Sillografo da quei σίλλοι o versi scherzosi che formavano un poema satirico in tre libri, nei quali tutti i filosofi coi loro sistemi erano passati in rassegna, caratterizzati brevemente e messi in ridicolo: tutti quanti, salvo Senofane ch'era introdotto a parlare nei due ultimi libri, e all'infuori naturalmente di Pirrone, del quale invece si parla con grande venerazione.

La dottrina di Pirrone (e di Timone, che la riferisce in un passo di Eusebio) si può riassumere così: Colui

che vuole essere felice deve considerare questi tre punti: 1° qual'è la natura delle cose, 2° come noi dobbiamo contenerci rispetto ad esse, 3° che cosa risulterà per noi da questa disposizione o contegno. Ora: 1° Come siano le cose non possiamo in nessun modo comprendere nè per via dei sensi, nè per via della ragione; i sensi ce le mostrano come appaiono a noi, non come sono in se stesse, e quando pretendiamo di oltrepassare le apparenze, ci troviamo in presenza di ragioni contrarie di uguale forza e valore (ἰσοσθενία τῶν λόγων). 2° E poichè di ogni cosa non si può affermare un predicato piuttosto che un altro, nè definir nulla dogmaticamente (οὐδὲν μᾶλλον, οὐδὲν ὁρίζειν), noi dobbiamo sospendere ogni giudizio sopra di esse (ἐποχή). 3° La conseguenza di quest'attitudine è che ogni cosa dev'essere per noi indifferente: il savio non si turba, ma conserva inalterata la sua tranquillità d'animo.

Tre parole riassumono questa saggezza: l'ἀκαταληψία, o inconoscibilità delle cose, l'ἐποχή, o sospensione del giudizio (della quale è conseguenza l'ἀφασία, il non dir nulla), e infine l'ἀταραξία o imperturbabilità.

La nostra condotta dipende in fondo dal valore che attribuiamo alle cose. Gli uomini corrono dietro a quello che credono bene e fuggono il male, sperano e temono, disputano e lottano fra loro: di qui passioni e inquietudini e agitazioni di spirito.

Pirrone sa che le cose non sono nè buone nè cattive per loro natura. È l'opinione che noi ne abbiamo che dà valore alle cose. Le cose per se stesse sono indifferenti, e non le conosciamo nemmeno. Chi è persuaso fermamente e intimamente di questo, chi guarda senza illusioni i cosiddetti beni del mondo, e considera con lo stesso occhio

sereno e indifferente così la malattia come la salute, così la vita come la morte, egli si trova già a possedere quell'apatia e quell'atarassia, in cui consiste la felicità vera e che segue la sospensione del giudizio come l' ombra segue il corpo.

Praticamente, il saggio vive come tutti gli altri, conformandosi alle leggi, ai costumi e alla religione del suo paese. Egli sa di vivere in un mondo di apparenze e ne accetta le leggi; ma appunto perchè lo sa, è libero interiormente, da ogni cosa sciolto, non ha cupidigie nè passioni, nè speranze, nè timori: la sola cosa che gl' importa è la virtù ch'è appunto questa libertà e serenità dello spirito: Pyrrho, qui virtute constituta, nihil omnino quod appetendum sit reliquit (Cic., De Fin. IV, 43).

Fare del dubbio uno strumento di saggezza e di moderazione, di fermezza e di felicità, è la concezione originale di Pirrone e l'idea madre del suo sistema di vita. (Cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*).

E si capisce come Timone, che motteggia e deride tutti gli altri filosofi, possa dire di lui: questo io vorrei sapere, o Pirrone, come essendo tu ancora un uomo, conduci una vita così tranquilla, e solo fra gli uomini primeggi e domini siccome un Dio. – È una specie di glorificazione che ricorda quella che Lucrezio fa di Epicuro; e di Epicuro sappiamo che ammirava molto Pirrone, e se ne informava presso quel Nausifane democriteo, di cui egli era stato scolaro, e ch'era passato per la scuola di Pirrone.

2. - Naturalmente, un uomo cosiffatto, con la sua indifferenza per tutte le cose, che non la insegnava solamente,

ma la praticava, doveva apparire un originale e si prestava alla leggenda. Di qui una quantità di aneddoti, che ci sono riferiti di lui.

Uno dei più divertenti è questo: una volta il suo amico Anassarco era caduto in una palude: Pirrone continuò tranquillamente la sua via, e come gli altri se ne maravigliavano e lo rimproveravano, Anassarco stesso dovette prenderne le difese, e convenire che aveva ragione lodando la sua impassibilità.

Ci è riferito pure che qualche volta per distrazione avrebbe battuto la testa nei muri, se i suoi amici non lo avessero avvertito.

Più credibile è che qualche volta parlando gli accadesse di essere abbandonato dal suo uditore: ciò nonostante egli continuava il suo discorso senza darsi per inteso del piccolo incidente.

Un'altra volta era sopra una nave durante una tempesta: tutti i passeggieri erano in preda allo spavento. Solo Pirrone non perdette un momento il suo sangue freddo, e indicando un porcellino che mangiava tranquillamente la sua razione di orzo, disse: ecco la calma che la filosofia e la ragione debbono dare a chi non vuol lasciarsi turbare dagli avvenimenti.

Ma non pare che gli riuscisse sempre di mantenere questa impassibilità. Una volta fu sorpreso ch'era andato in collera con sua sorella Filista, con la quale viveva; e siccome gli rimproveravano quell'inconseguenza, avrebbe risposto: non muliercula documentum erit nostrae indifferentiae – una cattiva risposta, perchè se basta una donnetta per far uscire dai gangheri un filosofo, addio la saggezza e addio la filosofia.

Più conforme a verità e anche a modestia è un'altra risposta ch'egli avrebbe dato una volta che per fuggire un cane s'era rifugiato sopra un albero: a chi lo canzonava avrebbe risposto: è molto difficile spogliarsi del tutto dell' umanità (ἐκδῦναι ἄνθρωπον).

Ma a parte le debolezze e a parte le esagerazioni, Pirrone d'Elide è un personaggio straordinario: egli è più stoico di tutti gli Stoici, e con la sua indifferenza ha raggiunto l'ultimo limite al di qua del quale Epicuro s'è fermato: egli è già qualche cosa come un asceta, un asceta greco che ha conosciuto, sia pure fuggevolmente, quelli dell'India.

XI.

I NUOVI ACCADEMICI

1. Arcesilao - 2. Carneade: critica del dogmatismo; teoria della probabilità - 3. Critica della teologia degli Stoici - 4. L'ambasciata a Roma e i problemi morali.

1. - La scuola di Pirrone si estinse presto, e la dottrina che si disse pirroniana sarà formulata e sviluppata dagli scettici posteriori.

Seguendo l'ordine cronologico, possiamo considerare come continuatori dell'indirizzo scettico quelli che si dissero i nuovi Accademici.

Dopo la morte di Platone gli era succeduto il nipote Speusippo, poi Senocrate, poi Polemone, poi Cratete ateniese, tutti continuatori dell'indirizzo platonico: formano quella che si disse l'antica Accademia. Speusippo e Senocrate coltivavano le matematiche e pitagoreggiavano: insegnavano il platonismo sviluppando quegli elementi pitagorici che si trovavano già nelle dottrine di Platone, specialmente negli ultimi anni della sua vita. I successori di Senocrate, seguendo le tendenze del tempo, dànno la prevalenza ai problemi morali, ma insomma sono tutti continuatori e seguaci di Platone: come dice Cicerone,

diligenter ea quae a superioribus acceperant, tuebantur.

Se non che, apparse ora e con grande successo le nuove scuole degli Stoici, degli Epicurei e quella di Pirrone, anche l'Accademia prende parte alla discussione dei nuovi problemi, finisce col rinnovarsi; nasce una nuova Accademia. E accade il fatto curioso che per più tempo sulla cattedra di Platone si succedono dei filosofi che in un certo senso si possono considerare come scettici.

Iniziatore di questo nuovo indirizzo o episodio dell'Accademia è Arcesilao di Pitane, una città eolia dell'Asia minore, il quale visse dal 315 al 240. Venuto in Atene a studiare l'eloquenza, prende gusto alla filosofia. Passa per la scuola di Teofrasto peripatetico, dando le migliori speranze di sè, ma poi è guadagnato all'Accademia da Crantore, che senza essere scolarca, ha una grande autorità nella scuola, e si affeziona ad Arcesilao, tanto che gli lascerà la sua fortuna. Alla morte di Cratete la superiorità di Arcesilao è così riconosciuta che anche qualcuno dei suoi compagni, che poteva aspirare alla successione, si ritira davanti a lui: diventa scolarca e dirige l'Accademia per circa trent'anni.

Arcesilao è un ingegno vivo, colto, agilissimo. Legge e ammira Platone per tutta la vita. I suoi autori prediletti sono Omero e Pindaro; e all'occasione, è poeta egli stesso, scrive degli epigrammi. È parlatore eloquentissimo, affascinante; eximio quodam lepore dicendi, secondo Cicerone: ha una grazia alla quale non si resiste. Bella presenza, bella voce, con un'animazione simpatica nello sguardo. È soprattutto ardente alla disputa, abilissimo, pronto a discutere il pro e il contro di ogni tesi;

vi sfugge di mano quando credete di prenderlo, a volte mordace, sempre pieno di brio. I suoi avversari ordinari sono gli Stoici, che con la loro aria solenne e grave erano fatti apposta per provocare e mettere in evidenza le qualità brillanti dell'ingegno di Arcesilao e la sua abilità dialettica. Egli non lascia tregua ai suoi avversari. I quali lo trattano da sofista, e mettono in mala luce la sua vita e il suo carattere. Ma sappiamo ch'egli era anche un uomo eccellente: lo stesso Cleante non permette a uno scolaro troppo zelante che si dica male di Arcesilao in sua presenza, e dice che se Arcesilao coi suoi discorsi scalza le basi della morale, la rispetta nella sua vita. E alla sua volta Arcesilao non vuole più vedere alla scuola un giovane che ha insultato Cleante con un verso di commedia, e non lo riammette se non quando ha fatto le sue scuse a Cleante.

Fra l'altre cose, è ricco e liberale del suo, generoso con delicatezza. E non è invidioso nè geloso: invita e qualche volta conduce egli stesso i suoi scolari a sentire le lezioni degli altri filosofi: un giovinetto, suo scolaro, avendogli detto che gli piaceva di più la scuola di un certo Ieronimo peripatetico, egli stesso ve lo condusse presentandolo e raccomandandolo a quel filosofo. E nel fatto poi i suoi scolari lo amano, e gli Ateniesi lo ammirano. Ebbe il più grande successo, e non è meraviglia che se ne compiacesse: onde lo chiamavano φιλόδοξος: doveva avere la civetteria di piacere.

Arcesilao non ha scritto nulla, e le notizie che abbiamo sono troppo scarse, non adeguate all'attività ch'egli deve avere spiegata nell'Accademia. Quello che possiamo dire di più netto lo dobbiamo ricavare da Cicerone che ci dà

la tradizione accademica, e da Sesto Empirico che ci dice il concetto che gli Scettici si facevano di lui, considerandolo come uno dei loro.

C'è anche un verso di quell'Aristone di Chio che abbiamo incontrato parlando degli Stoici, e che facendo la parodia del verso omerico con cui è descritta la chimera, dice di Arcesilao: Platone davanti, Pirrone di dietro, in mezzo Diodoro (megarico): che vorrebbe dire: la filosofia di Arcesilao è una mescolanza mostruosa di dogmi platonici, dei dubbi scettici di Pirrone e delle sottigliezze dialettiche dei megarici; ma è il giudizio, o piuttosto la caricatura, di un avversario non benevolo.

Dalle testimonianze che abbiamo, possiamo innanzi tutto ritenere che Arcesilao cominciò col modificare il metodo d'insegnamento nell'Accademia, riconducendolo alle sue origini socratiche e a quella maniera di discussione di cui dà esempio Platone in più dialoghi, senza una conclusione dogmatica.

Arcesilao non insegna un corpo di dottrine già fissate, ma invita ed esercita i suoi scolari a discutere, a sostenere il pro e il contro di ciascuna tesi, come una quistione aperta e che aspetta la sua soluzione: primum instituisse (quamquam id fuit Socraticum maxime) non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset disputare (Cic., De Orat. III, 18, 67).

Un'altra cosa che sappiamo è che l'oggetto proprio delle critiche di Arcesilao, se anche non sarà stato il solo, era il dogmatismo stoico, e precisamente il fondamento di esso, la dottrina della fantasia catalettica. Arcesilao non ammette che ci sia una rappresentazione così fatta

10

che porti in se stessa la garenzia della sua verità, perchè la stessa evidenza e quindi la stessa forza di convinzione possono talvolta accompagnare una percezione falsa (gli errori dei sensi, le illusioni del sogno, ecc.).

Gli Stoici pretendevano che solamente il saggio sa e possiede la certezza, mentre chi non è saggio ha solamente delle opinioni. Arcesilao, ritenendo che non c'è nelle rappresentazioni un criterio che distingua le vere dalle false, argomentava *ad hominem* contro gli Stoici, e li obbligava a convenire che il saggio (che non si contenta della semplice opinione) bisogna che si astenga dall'affermare o negare nulla intorno alla realtà delle cose, perchè non c'è nulla di meno degno per un saggio di precorrere alla certezza che manca, con affermazioni temerarie. E in conclusione non c'è nulla che si possa sapere veramente: sic omnia latere censebat in occulto, neque esse quidquam quod aut cerni aut intellegi posset (Cic., Ac. I, 45). Quindi l'ἐποχή, la sospensione del giudizio.

Arcesilao dunque, facendo la critica dei dogmi stoici, giunge a un risultato analogo a quello degli Scettici; e ci è detto pure che assentiva a quella confessione d'ignoranza che faceva Socrate e a quelle riflessioni più o meno scettiche di Democrito, di Empedocle, degli altri filosofi anteriori, che deploravano l'oscurità delle cose e l'incertezza della scienza umana.

È una grande quistione se questa fosse l'ultima parola di Arcesilao, o se, come credettero già alcuni antichi e credono alcuni moderni, tutta questa polemica non fosse che un artificio per condurre gli Stoici a certe conseguenze non volute da loro, e insieme una propedeutica

a una filosofia più positiva e più conforme alle dottrine platoniche, che Arcesilao avrebbe riservato a pochi iniziati.

Ma in realtà noi non lo sappiamo e non possiamo dire quale fosse questa filosofia che Arcesilao si teneva *in pectore* o che avrebbe professato tra i suoi intimi: la sua posizione storica è determinata da questa critica ch'egli fa del dogmatismo stoico, e mediante la quale egli è l'iniziatore di quella fase nella storia dell'Accademia che la ravvicina alla setta degli Scettici.

Quello che si può aggiungere è che, siccome ci è riferito pure che quel discutere il pro e il contro di ciascuna tesi era fatto veri inveniendi causa, la sospensione dell'assenso era per Arcesilao un mezzo per tenere la mente libera dall'errore e proteggerla dalle affermazioni dogmatiche precipitate; e in questa educazione, in questa disciplina mentale egli avrebbe fatto consistere l'efficacia principale del suo insegnamento.

Quanto alla parte pratica, la dottrina più comunemente attribuita ad Arcesilao è ch'egli non ammetteva l'adiaforia e l'atarassia degli Scettici, ma trovava il criterio pratico in ciò ch'è plausibile (εὔλογον), in ciò che si può giustificare con buone ragioni. Egli formulava il suo pensiero in un sorite, alla maniera stoica: il fine della vita è la felicità, la felicità ha per condizione la prudenza, la prudenza consiste nell'agire rettamente, ciò ch'è retto è un'azione che si può giustificare ragionevolmente: dunque chi segue ciò ch'è ragionevole o plausibile agirà rettamente e sarà felice.

E anche questo ha tutta l'aria di un ragionamento fatto per obbligare gli Stoici a convenire che non la

scienza certa di cui essi si vantano, ma un sapere modesto e non dogmatico è quello che occorre e che basta alla vita pratica.

2. – Successori di Arcesilao nella direzione dell'Accademia furono Lacide (che coi suoi scritti fece conoscere le idee di Arcesilao), Telecle ed Evandro, due focesi, che pare diressero insieme la scuola, poi Egesino, e dopo di lui il più importante di tutti, Carneade, che visse dal 214 al 129. Cicerone lo dice *quartus ab Arcesila* (non nominando quel Telecle, che probabilmente sarà morto prima del suo collega nella direzione della scuola). Del resto hanno tutti poca importanza: continuano l'insegnamento di Arcesilao. Con Carneade alcuni facevano cominciare una terza Accademia, considerando come seconda o media quella di Arcesilao, e ce ne sarà poi una quarta e una quinta. Noi, seguendo una divisione più semplice, continueremo a parlare della nuova Accademia iniziata da Arcesilao e continuata alla distanza di un secolo da Carneade.

Carneade nacque a Cirene. Fu scolaro di Egesino e anche di Diogene di Babilonia, stoico, che gl'insegnò la dialettica. Dovette leggere molto i libri di Crisippo, ch'egli combattè per tutta la vita, come Arcesilao aveva combattuto Zenone. Carneade diceva di se stesso: se non c'era Crisippo, non ci sarebbe Carneade.

Il fatto più noto della sua vita è l'ambasciata a Roma del 156, della quale parleremo.

Carneade fu celebre in tutta l'antichità come filosofo e come oratore: *divina quadam celeritate ingenii dicendique copia*, dice Cicerone. Arcesilao era uno

charmeur con la sua eleganza, il suo spirito e la sua varia cultura. Carneade era una natura più rude e un ingegno più robusto: tutto dedito alla filosofia, trascurava la sua persona, si lasciava crescere la barba e le unghie, e non accettava inviti a pranzo; quando era a tavola, qualche volta, assorto nei suoi pensieri, si dimenticava di mangiare; ma era un ragionatore formidabile, dal discorso serrato e invincibile.

Disputava anche lui *in utramque partem,* e occorrendo variava il suo discorso con motti vivaci, abilissimo specialmente nelle interrogazioni; ma quando l'argomento lo portava, dice un suo avversario (Numenio), era come un largo fiume che abbatte gli ostacoli e trascina tutto, mentre egli stesso rimaneva padrone di sè. Insieme a questa foga una voce potente, tanto che il direttore del ginnasio dove egli insegnava doveva mandargli a dire qualche volta di non gridare troppo forte. Ma i giovani accorrevano intorno a lui, e i maestri di retorica chiudevano le loro scuole per andare a sentirlo. I suoi avversari si contentavano di criticarlo nei loro scritti, non osavano affrontarlo e discutere con lui. Quando morì, quasi la natura si addolorasse di tanta perdita, ci fu un'ecclissi di luna, anzi, aggiunge un altro antico, anche il sole si oscurò: tutto questo ci dice in quale ammirazione egli fosse tenuto e quale impressione avesse fatto ai suoi contemporanei.

Disgraziatamente anche Carneade non ha scritto nulla. Le sue idee furono raccolte da Clitomaco, che gli successe nella direzione dell'Accademia. Le fonti principali per conoscere Carneade sono per noi, al solito, Cicerone e Sesto Empirico.

Carneade continua l'opera di Arcesilao: allarga il dibattito con gli Stoici, e fa la critica di tutte le dottrine anteriori e contemporanee: precisa i termini della discussione contro ogni dogmatismo, e conduce a compimento lo scetticismo accademico temperandolo, proponendo una teoria positiva della verisimiglianza, o probabilità, che doveva essere utile specialmente alla vita pratica.

La scienza, dice Carneade, la scienza del reale come l'intendono gli Stoici e tutti i dogmatici, non è possibile, perchè nè i sensi, nè la rappresentazione, nè la ragione ci fanno conoscere la verità delle cose in se stesse.

Quello per cui l'essere vivente si distingue dagli esseri inanimati è la capacità di sentire. Ogni nostra rappresentazione e ogni nostra conoscenza suppone innanzi tutto un'affezione o modificazione della nostra coscienza, un πάθος: per effetto di questo cangiamento noi cogliamo due cose, noi stessi in quanto modificati in quella data maniera, e l'oggetto che ci modifica, come la luce mostra nello stesso tempo se stessa e gli oggetti ch'essa illumina: un paragone ch'è stato poi ripetuto più volte.

Sicchè la rappresentazione ha un doppio rapporto, da una parte con la realtà da cui essa proviene, e dall'altra con noi, col soggetto.

Nel primo rapporto la rappresentazione è vera o falsa secondo ch'è conforme o no all'oggetto; nel secondo rapporto, per rispetto a noi, essa φαίνεται ἀληθής, apparisce vera o falsa, è un fenomeno di verità o falsità.

Gli Stoici credono di possedere un criterio sicuro della verità della rappresentazione nella loro fantasia catalettica; ma è facile convincersi che questo criterio è fallace, quando si riflette che non c'è una rappresentazione cre-

duta vera, accanto alla quale non se ne possa mettere un'altra falsa, che abbia gli stessi caratteri e si presenti a noi con la stessa forza di convinzione.

Era in fondo l'obbiezione di Arcesilao, e Carneade, continuando la polemica contro gli Stoici, riprendeva gli esempi già adoperati probabilmente da Arcesilao, aggiungendone degli altri e confutando a sua volta gli argomenti e le spiegazioni che in questo frattempo aveva messo innanzi Crisippo. Le immagini dei sogni, le allucinazioni della follìa, gli oggetti indiscernibili, come due uova, due gemelli; Ercole, in Euripide, che crede di uccidere i figli di Euristeo, mentre uccide i suoi: tutti casi d'illusione in cui il falso è scambiato col vero e si presenta con tutti i caratteri del vero. Ed è inutile dire che Ercole tornò in sè e che tutti svegliandoci riconosciamo la realtà e quindi la vanità dei nostri sogni; perchè il problema riguardava una pretesa nota intrinseca delle rappresentazioni atta a farci distinguere le vere dalle false; o come dice Cicerone, riferendo queste discussioni, non si tratta di sapere di che cosa si ricordano quelli che si svegliano, ma quali erano le visioni dei sognanti o dei deliranti nel momento in cui ne erano commossi: le prendevano per vere, era quella la loro realtà, in cui credevano. La rappresentazione sensibile dunque, per se stessa, con tutta la sua evidenza, non può darci il criterio per distinguere le vere dalle false, non può garentirci la conformità di una rappresentazione col reale in se stesso.

D'altra parte nemmeno la ragione coi suoi concetti e le sue dimostrazioni può darci questo criterio. La ragione non può ricavare il contenuto delle sue riflessioni, i suoi concetti, che dalle rappresentazioni sensibili; e i procedimenti

logici non possono rivelarci una verità e un'evidenza diversa da quella che ci è data da esse rappresentazioni. Carneade qui seguiva gli Stoici sul loro stesso terreno, mostrando specialmente l'inanità della loro dialettica, della quale molto si vantavano; non senza probabilmente sottilizzare egli stesso, avendo a che fare con cervelli molto sottili. E pare che trionfasse soprattutto quando esaminava le difficoltà che nascono dalle nozioni quantitative, poco o molto, grande o piccolo, il più e il meno – per es. discutendo l'argomento del sorite, il mucchio di grano, il calvo. Egli domandava: tre è molto o poco? L'avversario risponde: poco. E quattro? e cinque e sei? dove sta il limite che separa il poco dal molto? Crisippo tentava di sfuggire alla difficoltà raccomandando di riposarsi prima d'arrivare a molto. E Carneade col suo spirito sarcastico incalzava: riposati pure, anzi se vuoi, mettiti a dormire e russa pure; ma quando ti sarai svegliato io ti ripeterò la domanda al punto in cui abbiamo lasciato il discorso: 6 o 7 + 1 si può dire molto? dove finisce il poco e dove comincia il molto? devi finire col riconoscere che questo limite non puoi trovarlo. È una piccola scena di commedia, che si può leggere in Cicerone al cap. 29 del II libro degli Accademici.

La conclusione seria è che noi non possiamo in nessun modo, nè per mezzo dei sensi nè per mezzo della ragione, decidere se le nostre rappresentazioni sono conformi o no alla realtà delle cose in se stesse: la relazione tra le nostre rappresentazioni e la realtà ci sfugge, è al di fuori della nostra comprensione. Quello che noi conosciamo realmente è il rapporto delle rappresentazioni con la nostra coscienza.

In questo rapporto una rappresentazione può avere una maggiore o minore forza di convinzione, apparire più o meno vera. L'errore degli Stoici e di tutti i dogmatici è di confondere queste due cose: la verità assoluta della rappresentazione con la sua credibilità, con la forza di convinzione ch'essa ha per noi. In realtà, quando noi parliamo di conoscenza vera, vogliamo intendere e non possiamo intendere altro se non un φαινόμενον ἀληθές, una verità fenomenale, una rappresentazione che ha un maggiore o minore grado di probabilità, πιθανὴ φαντασία, *probabile visum,* come traduce Cicerone.

Sotto questo rispetto le nostre rappresentazioni non hanno tutte lo stesso valore; ci sono gradi di verisimiglianza, e quindi gradi di credenza e di adesione a ciò che ci appare, a ciò ch'è vero e credibile per rapporto a noi. Carneade distingue tre specie o gradi di verisimiglianza e di probabilità: la rappresentazione semplicemente probabile (φαντασία πιθανή), considerata isolatamente dalle altre; poi la rappresentazione probabile e non contraddetta da altre (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος), e infine la rappresentazione πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη, probabile, non contraddetta ed esaminata in tutte le sue parti e circostanze, e quindi confermata da tutte le altre.

La rappresentazione che ci apparisce probabile per se stessa, isolatamente presa, in molti casi non ci basta. Le nostre rappresentazioni, dice Carneade, formano come una catena, sono connesse le une con le altre, e può darsi il caso che una di esse non sia confermata da altre. Quando Menelao, credendo di aver lasciato sulla sua nave Elena, la ritrova sbarcando in Egitto o nell'isola di

Pharos, egli non può credere agli occhi suoi: sono due rappresentazioni che si contraddicono. Al contrario, quando le rappresentazioni sono concordanti, quest'accordo è una garenzia: la rappresentazione non solo è probabile per se stessa, ma non è contraddetta da nessun'altra. E quando si tratta di cose molto importanti, noi siamo portati ad esaminare le condizioni della probabilità con sempre maggiore attenzione e vigilanza. Non ci contentiamo di un testimone solo, ma l'interroghiamo ed esaminiamo tutti, tenendo conto di tutte le circostanze di tempo, di luogo, di persone e simili, prendendo tutte le precauzioni per non ingannarci: avremmo allora una rappresentazione probabile, non contraddetta, ed esaminata e confermata in tutti i suoi particolari.

Questa teoria della probabilità è stata escogitata principalmente in vista della vita pratica: se l'uomo non possiede un criterio per affermare o negare la verità delle cose in se stesse, possiede però un criterio per dare o non dare il suo assenso a ciò che gli pare probabile, ch'è poi quello che lo guida e gli basta nella vita.

Ma oltre che un'importanza pratica, la dottrina di Carneade ha anche un significato e un'importanza teoretica. È la dottrina che si può chiamare fenomenismo e probabilismo. Con un'analisi sagace egli cerca nella concordanza delle rappresentazioni fra di loro e nell'esame degli elementi che le costituiscono, un mezzo di riconoscere quelle che, verisimili dal punto di vista subiettivo, si avvicinano di più alla verità obiettiva e assoluta che non ci è dato di raggiungere. E una conoscenza è tanto più verisimile, si avvicina tanto più alla certezza, quanto più e meglio noi abbiamo spinto avanti le nostre ricerche.

È una teoria del sapere fenomenale, tutt'altro che disprezzabile, anche dal punto di vista scientifico.

Dice S. Agostino: *hic evigilavit Carneades: nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit, et circumspexit rerum evidentiam.*

3. – Carneade non si contenta di combattere in generale la teoria dogmatica della scienza, ma confuta anche i dogmi particolari delle scuole contemporanee, e specialmente quello che gli Stoici affermavano con la più grande sicurezza intorno alla natura degli Dei e al loro governo del mondo.

L'attitudine di Carneade in tutta questa polemica era quella che oggi si direbbe di un agnostico, di uno cioè che non vuole nè affermare nè negare su quello che non sa, e mette in evidenza le difficoltà di ogni affermazione dogmatica intorno a cose che superano la nostra facoltà di conoscere.

Un primo argomento di cui gli Stoici si servivano per provare l'esistenza degli Dei era il cosiddetto *consensus gentium.* Un argomento che vale poco, dice Carneade, perchè innanzi tutto questa pretesa universalità non è affatto provata, e non si può provare, non conoscendo noi le opinioni di tutti i popoli e di tutti gli uomini, e il fatto che nella Grecia stessa non mancano di quelli che hanno la riputazione di non credere agli Dei, prova come l'argomento sia fallace; ma quand'anche tutti gli uomini s'accordassero su questo punto, il giudizio della moltitudine ignorante non avrebbe valore, tanto meno per gli Stoici, i quali, dividendo l'umanità fra i pochissimi savi e gl'insensati che sono il maggior numero, si troverebbero

costretti a farsi forti dell'opinione di gente alla quale ordinariamente non riconoscono nessuna competenza nè valore.

Un altro argomento era quello ricavato dalla divinazione, la previsione delle cose future ricavate dai presagi coi quali gli Dei si annunziano a noi. Non era difficile a Carneade (in questo d'accordo con gli Epicurei) dimostrare la perfetta vacuità di quella pretesa scienza e delle superstizioni che l'accompagnavano. I due libri di Cicerone De divinatione contengono la trattazione particolareggiata di quest'argomento.

Ma questi erano i semplici preludi della discussione. La quale si faceva più viva e incalzante quando Carneade attaccava il concetto stesso che gli Stoici si facevano della divinità e delle sue relazioni col mondo.

Egli combatteva specialmente la loro teologia e il loro ottimismo. Dov'è che gli Stoici vedono questa finalità? e che la saggezza divina ha tutto formato per il bene del genere umano? A che cosa servono tanti esseri nocivi, le bestie feroci, i veleni, le malattie? Voi dite che la ragione è un dono divino, è una parte della ragione universale. E com'è che la più parte degli uomini sono più infelici degli animali per l'uso stesso che fanno della ragione, commettono dei delitti, precipitano se stessi e gli altri nella sventura? – Colpa degli uomini, dicono gli Stoici, che usano male della ragione. – E perchè dunque gli Dei dànno agli uomini una ragione di cui essi sapevano che gli uomini avrebbero fatto cattivo uso? È come un medico che permettesse a un malato di bere del vino schietto ch'egli sa nocivo e mortifero. E come si spiega l'uomo virtuoso e infelice? e il malvagio fortunato per effetto dei suoi stessi delitti?

Gli Stoici ammirano la bellezza del mondo, la regolarità e l'ordine dei moti celesti, la perfezione degli organismi, la convenienza e consonanza di tutte le parti dell'universo. Ma chi ha detto agli Stoici che tutto questo non si possa spiegare senza l'ipotesi di un'anima del mondo o di uno spirito divino che lo contiene, e non sia il prodotto delle forze naturali: omnia effecta esse natura, come sosteneva Stratone da Lampsaco? Chi conosce sufficientemente la natura e le sue forze per affermare ch'essa è incapace della tale o tal'altra cosa?

Quando io vedo una bella casa, diceva Crisippo, io ne concludo ch'essa è fatta per gli uomini, ossia per i padroni che l'hanno costruita, e non per i topi; allo stesso modo debbo dire che il mondo è la casa degli Dei, è opera divina.

Bisognerebbe prima provare che il mondo è una casa, una cosa costruita, artefatta, e non una cosa che si forma naturalmente. Ita prorsus existimarem, si illum aedificatum, non a natura conformatum putarem (Cic., De Nat. Deor. III, 26).

Ma lasciamo le relazioni di Dio col mondo, prendiamo il concetto stesso della divinità com'è pensato dagli Stoici.

Gli Stoici dicono che Dio è un vivente immenso, di natura corporea, dotato di ragione, supremamente beato e supremamente buono. Ognuno di questi predicati è preso dalla nostra esperienza di esseri limitati e caduchi; trasportato alla divinità ognuno di essi perde il suo significato, dà origine a difficoltà insolubili. Vivere, essere animato, vuol dire sentire, avere delle sensazioni, provare piacere e dolore, venire in contatto con cose favorevoli o contrarie alla propria vita, quindi modificarsi, essere

esposto al cangiamento, alla corruzione e alla morte: ossia si arriva a un risultato che contraddice al concetto stesso della divinità, dell'eterno vivente. Dio non può essere nè corporeo nè incorporeo: non incorporeo, perchè in questo caso non potrebbe agire, non sarebbe reale secondo gli Stoici; non corporeo, perchè ogni corpo è soggetto alla divisione, alla corruzione e alla morte.

E se dagli attributi fisici del vivente passiamo a quelli morali, qual'è la virtù che voi potete attribuire agli Dei? Forse la prudenza, o la temperanza o la fortezza o la giustizia? Ma ogni virtù suppone un'imperfezione, nel superare la quale consiste appunto l'essere virtuoso: essa suppone ostacoli da vincere, seduzioni a cui resistere.

Era la grande debolezza del panteismo degli Stoici che, mentre identificavano Dio col mondo e con la forza naturale immanente nell'universo, non volevano rinunziare al piacere di concepirlo come provvidenza consapevole, con attributi antropomorfi che si prestavano alla critica.

Essi pretendevano anche di giustificare e interpretare il politeismo popolare, considerando gli Dei della mitologia come manifestazioni e denominazioni diverse dell'unica divinità ch'essi insegnavano. E anche qui naturalmente Carneade trovava larga materia alle sue osservazioni: egli derideva questa teologia fisica che gli Stoici pretendevano di sostituire alla teologia mitica dei poeti.

Qual'era la conclusione di tutto questo? Che la divinità non esiste? No, Carneade non dice questo, e Cicerone lo ripete più volte: Haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret (quid enim philosopho minus conveniens?), sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret; e alla fine della discussione ripete: Haec

fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem, sed ut intelligeretis quam esset obscura, et quam difficiles explicatus habeat.

Far sentire le difficoltà dei problemi, scoprire le antinomie della ragione quando s'avventura in queste regioni è quello che faceva Carneade.

Naturalmente non risparmiava nemmeno la teologia degli Epicurei; e allo stesso modo egli doveva attaccare la fisica in generale così degli Stoici come degli Epicurei, mostrando la follìa e l'orgoglio di quelli che pretendevano conoscere la natura delle cose e la natura dell'anima, e avanzavano su tutti questi argomenti ipotesi che si potevano sostenere con ragioni contrarie e di forza eguale.

Un'altra controversia che sappiamo pure trattata da Carneade era quella della libertà umana in opposizione al fato insegnato dagli Stoici; ed egli discuteva specialmente la soluzione che aveva proposto Crisippo, portando anche in questa quistione la sua penetrazione e la sua abilità dialettica.

Cicerone dice che Carneade, disputando di tutte queste cose, *ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.* E io non saprei quale più grande parola si possa dire di un maestro di filosofia.

4. – La stessa critica sagace egli portava nella discussione dei problemi morali: anzi ci è detto che a questi problemi era volta la sua attenzione più ancora che a quelli della fisica. Su questa parte della sua polemica non abbiamo tutte le informazioni che desidereremmo, ma qualche cosa sappiamo.

E innanzi tutto le notizie relative all'ambasciata a Roma del 156, un fatto celebre nella vita di Carneade e nella storia della società romana.

Atene, non sapendo più come pagare i suoi debiti, aveva saccheggiata la piccola città di Oropo, in Beozia, e da quei di Sicione scelti come arbitri era stata condannata a pagare una somma enorme, 500 talenti. Non potendo pagarli, decise, per ottenere almeno una riduzione, di mandare un'ambasceria al senato romano, e quest'ambasceria fu composta dei capi delle tre scuole filosofiche più celebri, Diogene di Babilonia stoico, Critolao peripatetico e il nostro Carneade accademico: una missione diplomatica affidata a dei filosofi ch'erano anche oratori, e rappresentavano le tre scuole più in vista ch'erano un ornamento di Atene: mancava la scuola epicurea che probabilmente non aveva tanta riputazione da essere incomodata per un affare di questo genere.

Quest'apparizione dei tre filosofi nel mondo romano fu un avvenimento.

I Romani, occupati fin allora di guerre e di affari, non conoscevano affatto la filosofia, ne avevano sentito parlare vagamente sul teatro dai loro poeti; dopo la conquista della Macedonia, nel 168, erano apparsi degli esuli greci, retori e filosofi, guardati con sospetto, perchè sappiamo di un senatoconsulto del 161, col quale si decretava e si ordinava al pretore che curasse uti Romae ne essent, che quei maestri greci fossero mandati via da Roma. Ma intanto la curiosità era svegliata, i giovani erano avidi di questa nuova cultura. In questo momento apparvero i tre legati di Atene, i quali, aspettando di essere ricevuti dal senato, si misero a fare delle conferenze, col più

grande successo. Ci è riferito che: violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta. Diogenes et sobria.

Non pare che il senato mettesse molta premura a riceverli, e un giorno appunto che facevano anticamera, successe la scena gustosa raccontata da Cicerone di quel pretore Albino che facendo il saputo e prendendo Carneade per uno stoico, gli disse: dunque per te io non sono un pretore perchè non sono saggio, e Roma non ti pare una vera città, nè i Romani dei veri cittadini. – Non è a me, rispose Carneade, che dovete dire queste cose, ma ecco qui il mio collega che potrà darvi delle spiegazioni, indicando Diogene.

Furono dunque ricevuti dal senato, e poi aspettando la decisione continuarono le loro conferenze: i giovani specialmente, dice Plutarco, furono presi da un così grande e veemente desiderio di sapere, che, messi da parte tutti gli altri piaceri ed esercizi, non volevano occuparsi d'altro che di filosofia. La conclusione dell'affare fu che il senato ridusse da 500 a 100 talenti la multa degli Ateniesi, ma pregò i tre filosofi che se n'andassero al più presto, specialmente a richiesta del vecchio Catone, al quale pareva che tutta quella scienza greca, quei ragionamenti sottili, quell'arte insinuante, quel discutere il pro e il contro fossero fatali ai buoni principî e alla salda disciplina, all'obbedienza alle leggi e ai magistrati, nella quale doveva continuare ad essere educata la gioventù romana. E a provocare questa decisione e questi timori debbono avere contribuito non poco i discorsi di Carneade.

Il quale sappiamo che in questa occasione fece due conferenze: nella prima sviluppava l'idea del diritto naturale

o della giustizia assoluta secondo Platone e gli Stoici: nella seconda invece sosteneva la tesi contraria, che non c'è una legge universale e costante fondata sulla ragione, che la giustizia è un risultato variabile delle leggi e delle convenzioni umane.

Non sappiamo nulla del primo discorso: del secondo, che doveva essere celebre nell'antichità, ne dava un'analisi Cicerone nel 3° libro del De republica, che disgraziatamente ci è pervenuto con molte lacune: ne rimangono dei frammenti riferiti da Lattanzio, dai quali si può in qualche modo ricostruirlo.

Egli dunque diceva: non esiste un diritto naturale anteriore e superiore alle convenzioni umane. Se ci fosse un diritto di natura, gli uomini, come s'accordano sul freddo e sul caldo, sul dolce e sull'amaro, avrebbero anche le stesse idee su ciò ch'è giusto e ingiusto. Invece noi vediamo che il diritto cangia secondo i diversi popoli, come cangiano i loro costumi, le loro opinioni e le loro religioni. I Galli e i Cartaginesi credono che sia una cosa santa immolare degli uomini, i Cretesi e gli Etoli reputano una cosa onesta il latrocinio, il brigantaggio. Le leggi sono differenti nei diversi paesi, e nello stesso paese, nella stessa città, si mutano continuamente. Quello che noi diciamo giustizia è dunque una convenzione più o meno variabile per la protezione dei deboli e il sostegno degli Stati.

In fondo gli uomini hanno stabilito il diritto per la loro utilità, e la ricerca del proprio utile è e rimane uno degli impulsi fondamentali della natura umana; dal che deriva non solo che il diritto è mutabile, ma che è in molti casi inevitabile il dissidio tra ciò ch'è ritenuto giusto e le re-

gole della prudenza e dell'interesse. E qui Carneade si divertiva a illustrare con esempi questo contrasto.

Un uomo possiede uno schiavo infedele o una casa insalubre: egli solo conosce questi difetti, e vuole disfarsi dello schiavo e della casa. Andrà egli a dire al compratore che il suo schiavo ha dei difetti e così pure la casa? Se lo fa, sarà un buon uomo, ma stultus judicabitur, perchè o venderà a basso prezzo o non venderà affatto. E se non lo dirà, farà i suoi affari, ma sarà un ingannatore.

Ci sono dei casi in cui nessuno può essere giusto senza pericolo della sua vita. Che cosa farà un uomo onesto, in un naufragio, se vede uno dei suoi compagni, un altro naufrago più debole di lui, attaccato a una tavola che non può sostenere che un uomo solo? Gliela toglierà, si rassegnerà a perire lui perchè l'altro si salvi?

Ma lasciamo stare gl'individui: allarghiamo il dibattito. Un individuo può anche rassegnarsi al sacrifizio, desiderare la morte. Ma che cosa farà una città, uno Stato? La giustizia dovrebbe essere la stessa per tutti, per gl'individui come per le nazioni. Non c'è nessuna città, nessuno Stato che non preferisca l'ingiustizia alla rovina o alla schiavitù. È qui che il conflitto tra la giustizia e la prudenza, cioè l'istinto della propria conservazione o l'utilità, apparisce in tutta la sua gravità. Che cosa hanno fatto Alessandro il Grande, i popoli più fiorenti d'impero? I vantaggi della propria patria sono il danno e la rovina di altre genti. Allargando i loro confini, semperque aliena cupiendo atque rapiendo, hanno accresciuto il loro impero, si sono acquistato il possesso del mondo. Se questi popoli, i Romani compresi, dovessero o avessero dovuto rispettare la giustizia, cioè

restituire quello che hanno tolto agli altri, dovrebbero ritornare nelle loro capanne e contentarsi della loro povertà e della loro miseria.

Queste cose osava dire Carneade ai Romani, interessandoli al problema della giustizia e ai conflitti ch'essa fa nascere.

Ora il fatto che noi possediamo qualche notizia di questo secondo discorso e non sappiamo nulla del primo, e nemmeno gli antichi ne avevano conservato memoria, ha fatto credere che Carneade justitiam everteret, ne negasse il valore, quantunque Lattanzio, e forse Cicerone stesso, ci dica ch'egli faceva quelle argomentazioni non per vituperare la giustizia, ma per mostrare com'erano poco saldi i fondamenti che le davano i difensori di essa.

Ma in realtà noi non possiamo considerare nè l'uno nè l'altro dei due discorsi come l'espressione delle sue opinioni personali, e tanto meno ch'egli fosse il sostenitore della tesi negativa intorno alla giustizia. Seguiva anche qui la sua abitudine di disputare in *utramque partem,* illuminando e facendo sentire le difficoltà del problema. Si può anche ammettere quello ch'è stato sospettato con finezza [1]), ch'egli cioè, non dimenticando la ragione per cui era venuto a Roma, voleva concludere o insinuare la conclusione che il fatto di Atene bisognava giudicarlo non dal punto di vista della giustizia assoluta, ma secondo le massime di quella prudenza o della necessità pratica ch'era seguita nel fatto da tutti i popoli, e più di tutti dai Romani; si può ammettere

---

[1]) Cfr. MARTHA, *Le philosophe Carnéade à Rome* in *Études morales sur l'Antiquité* (Paris, Hachette).

questo e ammirare la sua abilità diplomatica; ma il dibattito ch'egli sollevava era molto più importante del caso particolare: egli mostrava in realtà le aporie del problema morale e il conflitto, che nasce dalla realtà, tra la giustizia come ideale della ragione e le esigenze pratiche della vita, tra il giusto e l'utile, tra la morale e la politica: un argomento questo che è così vivo oggi come quando lo agitava Carneade.

Ma lasciando i due discorsi di Roma, quello che c'importerebbe sapere è la posizione ch'egli prendeva nelle quistioni di principio della morale teorica, nelle controversie etiche fra le scuole.

Disgraziatamente le informazioni che abbiamo non sono del tutto concordanti.

Sappiamo ch'egli procedeva metodicamente, classificando i sistemi morali: li riduceva a un certo numero di dottrine tipiche. Distingueva quattro sistemi semplici del sommo bene, secondo che si fa consistere il fine 1° nel piacere, *voluptas* (Aristippo ed Epicuro), 2° nell'assenza o privazione del dolore (un Ieronimo peripatetico, dissidente in questo dagli altri peripatetici), 3° nell'appagamento dei bisogni naturali (del corpo e dello spirito), τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, *prima naturae,* 4° nella virtù, nell'attività virtuosa per se stessa, condizione unica e sufficiente della felicità secondo gli Stoici (Cic., Tusc. V, 30).

Supponiamo ora che si congiunga la virtù a ciascuno degli altri tre beni che abbiamo enumerati; nasceranno altri tre sistemi composti: avremmo così in tutto sette dottrine etiche.

È la famosa divisione di Carneade, dice Cicerone, accettata anche da altri filosofi; e Cicerone aggiunge che Car-

neade era come un *arbiter honorarius* tra questi diversi sistemi.

Disgraziatamente le notizie stesse che ci dà Cicerone non ci permettono di affermare qual'era la dottrina positiva di Carneade e se ne aveva una. Il suo scolaro preferito, Clitomaco, diceva che non era mai riuscito a sapere qual'era l'opinione propria di Carneade. Opponeva una dottrina all'altra secondo i bisogni della discussione.

Sappiamo ch'egli combatteva specialmente gli Stoici, perchè nonostante i loro paradossi e il loro fanatismo per la virtù, praticamente poi, con la distinzione che facevano di cose preferibili e non preferibili, la loro morale non differiva sostanzialmente da quella degli Accademici e dei peripatetici.

E ci è detto pure che difendeva con grande calore, come se fosse il suo, il sistema di un certo Callifonte, che ammetteva una conciliazione del piacere con la virtù.

La cosa più probabile è ch'egli combattendo ed escludendo ognuno dei quattro sistemi che abbiamo detto semplici, professasse lui o spianasse la via a una teoria temperata, aliena dagli eccessi paradossali, che conciliasse l'amore e il pregio della virtù coi *prima naturae,* una morale del senso comune dunque, fondata non su presupposti dogmatici ma su quella teoria del probabile ch'era stata concepita espressamente in vista delle esigenze della vita pratica.

Più di così non possiamo dire perchè non lo sappiamo.

Cosicchè, in conclusione, chi era costui?

Alcuni, anzi i più, non solo fra gli antichi ma anche fra i moderni, hanno detto: era un sofista e un retore, che in mezzo ai contrasti delle scuole dava prova e spettacolo del suo ingegno sottile e della sua eloquenza.

Noi non lo crediamo.

Carneade ci apparisce come uno spirito critico, ventilatore di problemi e agitatore d'idee, ragionatore formidabile e oratore potente, che non lascia i problemi al punto in cui li ha trovati, e obbliga anche gli avversari a riflettere sui fondamenti delle loro credenze. In un'età così agitata da controversie, tra le affermazioni dogmatiche degli uni e degli altri, egli ha visto il compito suo nel chiarire e discutere i diversi sistemi, nel metterli in contrasto fra loro, nell'obbligarli ad acquistare coscienza di se stessi.

Certo quell'attitudine d'ingegno così versatile, tanto più se aiutata dall'eloquenza e dall'abitudine di disputare *in utramque partem,* porta con sè il pericolo del sofisma e della retorica, specialmente quando si tratta di combattere avversari sottili che bisogna seguire sul loro stesso terreno. Non bisogna dimenticare che siamo in Grecia, dove questa ginnastica intellettuale, insieme con l'arte di parlar bene, è sempre piaciuta, come il più interessante degli spettacoli.

Ma a parte le esagerazioni della disputa e le sottigliezze in cui il grande lottatore può essere anch'egli caduto, non credo che si possa rifiutare a Carneade l'amore schietto del vero.

Egli non è uno scettico, ma un probabilista, nemico di ogni dogmatismo.

E tra le altre testimonianze antiche che ho citate, quella di S. Agostino che lo dice vigilante nel trattare i problemi della conoscenza, quella di Cicerone, che eccitava negli spiriti il desiderio ardente d'investigare il vero, un'altra ne voglio aggiungere di Cicerone stesso, dove dice, rife-

rendo le parole di Clitomaco, che Carneade ci ha reso un servizio erculeo, cercando di strappare dalle nostre anime una specie di mostro, l'assentimento troppo pronto, cioè a dire l'opinare e l'affermare con temerità, l'abitudine insomma di dogmatizzare.

L'uomo è un animale affermativo e ha bisogno di dogmi. Questo è vero, ma c'è una grande differenza se questi dogmi sono come cuscini sui quali egli si riposa pigramente, senza esaminare come sono fatti, o s'egli è obbligato a rendersi conto di quello che afferma e di quello che crede [1]).

---

[1]) Cfr. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs* (Paris, 1887) e CREDARO, *Scetticismo degli Accademici*, due voll. (Milano, 1889, 1893).

XII.

GLI SCETTICI POSTERIORI

1. Enesidemo, Agrippa e Sesto Empirico - 2. Gli argomenti scettici - 3. Altre argomentazioni antidogmatiche - 4. Conclusione sullo Scetticismo.

1. – La storia dello Scetticismo antico comprende tre gruppi di filosofi: 1° gli antichi scettici, Pirrone e il suo scolaro Timone di Fliunte; 2° gli scettici della nuova Accademia, protagonisti Arcesilao e Carneade; 3° gli scettici posteriori, che riprendono la tesi di Pirrone del dubbio universale o dell'ἐποχή, la sviluppano e la riducono a sistema, combattono ogni dogmatismo, non senza profittare delle ricerche e delle discussioni dei nuovi Accademici, dai quali pretendono di distinguersi.

I nomi che ci sono stati tramandati di questi scettici più recenti sarebbero parecchi, 12 capiscuola in una lista di Diogene Laerzio, ma i più importanti e che riassumono per noi quest'ultima e più compiuta fase dello Scetticismo antico, sono Enesidemo e Sesto Empirico, ai quali bisogna aggiungere un Agrippa, posteriore ad Enesidemo, che ha dato il suo nome ad alcuni argomenti scettici e non ci è noto altrimenti.

Del resto, anche per gli altri due, le notizie che abbiamo sulla loro vita sono molto scarse e incerte.

Enesidemo di Cnosso, nell'isola di Creta, insegnò filosofia ad Alessandria, e scrisse fra le altre un'opera in otto libri intitolata *Discorsi pirroniani*, del cui contenuto è dato un breve sommario nella Biblioteca di Fozio (patriarca di Costantinopoli nel IX sec. d. C.); e avrebbe dedicato quest'opera a un L. Tuberone accademico, ed egli stesso sarebbe stato da principio accademico. Se questo Tuberone è quello di cui si parla nelle lettere e in qualche orazione di Cicerone, allora Enesidemo sarebbe vissuto nella prima metà dell'ultimo secolo prima di C. Altri, considerando che Cicerone dice estinta presto la setta di Pirrone e non conosce nè Enesidemo nè quest'altra fase dello Scetticismo, fanno vivere Enesidemo molto più tardi, fin verso al 130 d. C. Cicerone morì nel 43 a. C.: più d'uno oggi inclina a credere che Enesidemo potrebbe aver pubblicato l'opera sua non molto tempo dopo quell'anno, nella seconda metà del primo secolo a. C.

Quello che importa ritenere è che Enesidemo è stato il vero rinnovatore dello scetticismo pirroniano.

Dopo di lui, ha una grande importanza, letterariamente parlando, Sesto Empirico, che viveva verso il 200 e più in là dell'E. V., e si chiamava o lo chiamavano Empirico, perchè era medico della scuola degli empirici, che si opponevano ai medici dogmatici, i quali pretendevano conoscere le cause e l'essenza delle malattie. Essi invece, gli empirici, rifiutando ogni speculazione, si contentavano di osservare i fenomeni, di constatarne le connessioni, di descrivere le malattie, di prevederne il corso in base alle osservazioni o fatte direttamente o conosciute mediante

testimonianze debitamente accertate. E siccome alcuni di questi medici avevano formulato una specie di logica o metodologia della medicina sperimentale, Sesto Empirico preferisce di chiamare se stesso *metodico*.

Le opere di Sesto che ci rimangono sono due: una, le *Ipotiposi pirroniane* in tre libri, ch'è un breve, preciso ed eccellente compendio di filosofia scettica: sono state tradotte in italiano (poco bene del resto) da Stefano Bissolati col titolo d'Istituzioni pirroniane. L'altra è una grossa opera in 11 libri, che si suole citare col titolo *Adversus mathematicos*, e che comprende in realtà due opere o serie di libri, 6 contro i professori delle discipline letterarie e scientifiche (grammatica, retorica, aritmetica, geometria, astronomia e musica) e 5 specialmente contro i filosofi, dei quali si discute la logica, la fisica e l'etica: è dunque un'opera contro i dogmatici, di tutte le tinte e di tutte le specie. E dato il carattere polemico di tutti questi libri (come dello Scetticismo in generale), e la diffusione con cui le opinioni delle diverse sette filosofiche, dai filosofi più antichi ai più recenti, vi sono riferite e confutate, è avvenuto così che l'opera di Sesto Empirico non solo è un'esposizione compiuta dello Scetticismo, ma è anche una miniera d'informazioni su tutta quanta la filosofia antica.

Dopo queste notizie, vediamo molto brevemente e mettendoli tutti in un fascio, quali sono le dottrine e le conclusioni degli Scettici, avvertendo che per condurre a termine l'esposizione dello Scetticismo, anticipiamo sull'ordine cronologico, passando sopra ad altri filosofi Accademici e Stoici, dei quali dovremo discorrere.

2. – La tesi scettica è quella dell'ἐποχή o sospensione del giudizio, condizione dell'atarassia, dato che la natura delle cose è occulta e che le affermazioni dogmatiche intorno ad essa si confutano fra loro per la forza eguale delle ragioni contrarie.

Gli Scettici non affermano nè negano nulla, sottoponendo ad esame ogni cosa, dubitando sempre, e additando le difficoltà delle asserzioni altrui. Si chiamano perciò anche zetetici, efettici, aporetici, pirroniani.

Ci sono più ragioni o motivi o modi di giungere alla sospensione del giudizio. Questi modi o luoghi o argomenti, in greco τρόποι, τόποι, λόγοι τῆς ἐποχῆς, sono stati formulati e ridotti a 10 da Enesidemo (non tutti inventati da lui), e sono riferiti copiosamente da Sesto Empirico e più brevemente da Diogene Laerzio.

E sono questi:

Il 1° è preso dalla differenza degli animali. Le differenze che si notano negli organi, nella costituzione, nelle sensazioni, nei gusti e nelle ripugnanze degli animali fanno vedere che gli stessi oggetti non producono necessariamente le stesse impressioni. Nessuno dirà per es. che le sensazioni tattili siano le stesse negli animali rivestiti di un guscio o di piume o di scaglie; e lo stesso si dica di tutti gli altri sensi. E del resto non bisogna credere che anche gli animali non siano da consultare in questa quistione, perchè anch'essi sono esseri conoscenti e hanno la loro intelligenza. Gli Scettici enumerano con compiacenza i meriti del cane, il quale non solo ha alcuni sensi superiori ai nostri, ma sa scegliere ciò che gli è utile, ha le sue virtù, è esperto nell'arte della caccia, e secondo Crisippo non è estraneo alla dialettica. È un fatto che

anche noi conosciamo le cose per mezzo dei sensi: chi ci dice che le nostre percezioni siano più conformi alla natura delle cose di quelle degli animali?

Il 2° argomento è la differenza tra gli uomini. Concediamo pure che gli uomini siano superiori agli animali. Ci sono tra gli uomini stessi tali differenze, ch'è impossibile decidere dov'è la verità. I loro corpi differiscono non solo per la figura esterna, ma anche per il diverso temperamento degli umori di cui sono fatti. Demofonte, servitore di Alessandro, aveva freddo al sole e caldo all'ombra; una donna d'Atene poteva bere 30 dramme di cicuta senza nessun danno. E non minori sono le differenze tra le anime; ognuna ha i suoi gusti e le sue preferenze. Fra tante apparenze diverse come scegliere? Forse stare a quello che decide la maggioranza?

3° La diversità dei sensi. Poniamo pure che si debba stare al giudizio di un solo, per es. del saggio stoico. Nella coscienza stessa d'un solo individuo rinasce la difficoltà: la diversità dei sensi. I sensi non sono d'accordo fra di loro, ognuno parla il suo linguaggio; e le qualità che noi attribuiamo alle cose (a una stessa cosa) dipendono in fondo dalla diversità dei nostri organi: anche se una cosa avesse una natura semplice in se stessa, ci darebbe impressioni diverse secondo la diversa costituzione dei singoli sensi; e d'altra parte vi possono essere qualità che ci rimangono occulte. Insomma noi percepiamo l'apparenza non la realtà.

4° Le circostanze (περιστάσεις): sono le disposizioni o condizioni particolari che ci fanno apparire diversamente gli oggetti, come sono la salute o la malattia, le diverse età della vita, i sentimenti come l'amore e l'odio, l'essere

digiuno o ubbriaco: tutte circostanze subiettive, che ci fanno apparire le cose in un modo piuttosto che in un altro.

5° Le posizioni, le distanze e i luoghi: altre circostanze che modificano la nostra conoscenza degli oggetti (il collo della colomba, una torre quadrata vista da lontano, il remo rotto nell'acqua). E bisogna considerare che, fatta astrazione da queste circostanze o condizioni, noi non potremmo percepire gli oggetti: dunque la loro vera natura ci sfugge.

6° Le mescolanze (o complessità degli oggetti). Non c'è nulla che ci apparisca solo, puro, isolato, ma sempre unito a qualche altra cosa, come l'aria, il calore, la luce, il freddo, il movimento. Il calore del viso è diverso secondo che fa caldo o freddo. La porpora e tutte le altre stoffe non appariscono le stesse al sole o al lume di una lampada.

7° Le quantità o composizioni. Le cose cangiano di aspetto secondo che si considerano in più o meno grande quantità. I grani di sabbia separati, a uno a uno, sembrano scabri; ammassati in mucchi sembrano lisci. Il vino in piccola quantità fortifica il corpo, preso in quantità maggiore, lo indebolisce.

8° La relazione. Ogni cosa è relativa alle altre cose con cui è percepita e a colui che la percepisce. Nulla è conosciuto per se stesso e in se stesso. Questo in fondo è il tropo fondamentale, al quale tutti gli altri si potrebbero ridurre, l'argomento scettico per eccellenza: la relatività di tutte le cose.

9° La frequenza o la rarità. Una cometa ci maraviglia perchè apparisce raramente; il sole, che ci spaven-

terebbe se non lo vedessimo tutti i giorni, non ci fa più nessuna impressione. Non sono dunque i caratteri propri delle cose che decidono dei nostri giudizi, ma la loro frequenza o la loro rarità.

10° I costumi, le leggi, le opinioni. Non si tratta più qui di sensazioni, ma di credenze, le quali variano all'infinito, sul vero e sul falso, sul bene e sul male, sulla divinità, sull'origine e la fine di tutte le cose. Gli uomini sanno e possono dire quello che pare vero a loro o ad alcuni di loro, non quello ch'è vero in se stesso.

Questi sono i dieci tropi di Enesidemo, del quale ci è riferito pure che aveva una certa preferenza per la dottrina di Eraclito, il quale insegnava che tutto scorre e che la realtà è fatta di contradizioni: Enesidemo avrebbe considerato lo Scetticismo come un avviamento alla dottrina di Eraclito. E qui una grande discussione fra gl'interpreti moderni se è ammissibile e in che senso si possa intendere questo eraclitismo di Enesidemo. Alcuni dicono: dev'esserci un equivoco, perchè Eraclito insegnava una dottrina dogmatica che mal si concilia con lo Scetticismo; dunque probabilmente Enesidemo si sarà contentato di esporre o riferire la dottrina di Eraclito, e qualche suo scolaro avrà creduto che anch'egli accettasse quella dottrina. Altri dicono invece: in tempi diversi Enesidemo ha cambiato d'idee, prima era scettico, poi è passato o s'è avvicinato ad Eraclito. E infine altri credono di poter conciliare le due cose: l'eraclitismo di Enesidemo sarebbe esso stesso una dottrina scettica: la coesistenza dei contrari per lui non si può affermare della realtà assoluta, della quale non sappiamo nulla, ma si trova nel fenomeno: è la realtà fenomenale stessa che ci apparisce con

determinazioni contrarie: Enesidemo si assimilerebbe la dottrina di Eraclito interpretandola dal suo punto di vista scettico.

È una quistione sulla quale si può discutere, senza giungere a una conclusione certa.

Quell'Agrippa che ho nominato, successore di Enesidemo, in parte semplificando, in parte compiendo gli argomenti scettici, li riconduce a 5:

1° contradizione delle opinioni umane (è il 10° di Enesidemo;

2° regresso all'infinito, necessità di provar tutto;

3° relatività di tutte le nostre rappresentazioni (l'8° di Enesidemo);

4° il supposto o l'ipotesi: i dogmatici, tratti all'infinito, si fermano e principiano da presupposti che non possono provare, ma a cui s'appigliano semplicemente e senza dimostrazione;

5° il diallele, o il *circulus in demonstrando.*

Si potrebbe dire che i tropi di Enesidemo riguardano principalmente la percezione sensibile; quelli di Agrippa si estendono anche alla conoscenza razionale.

E infine, semplificando ancora di più, Sesto Empirico ci dice che gli Scettici più recenti introdussero altri due tropi, che riassumono in realtà i precedenti, e formano un dilemma il quale dice: una cosa può essere conosciuta o per se stessa o per mezzo di un'altra: per se stessa no, data la relatività di ogni conoscenza, per cui nè i sensi nè la ragione ci offrono un criterio certo, e la differenza delle opinioni umane n'è una prova; per mezzo di un'altra nemmeno, perchè la dimostrazione o va all'infinito o ricorre al diallele.

3. - Gli Scettici non dicevano di se stessi di formare una scuola o una setta, perchè questo avrebbe supposto la credenza comune o adesione ad alcune affermazioni dogmatiche: essi non vogliono rappresentare una dottrina positiva, ma un'ἀγωγή, una tendenza, un indirizzo, un metodo di discutere per mostrare l'inanità di tutte le affermazioni dogmatiche, e quindi trovare nella sospensione del giudizio la tranquillità dello spirito.

Nel fatto però nessuna dottrina s'è sviluppata con tanta continuità, aggiungendo sempre nuovi argomenti agli antichi, semplificandone l'espressione e illustrandoli con nuove riflessioni, fino a Sesto Empirico, che raccoglie gli atti di tutto questo processo che la ragione umana fa, a dir così, a se stessa, e ci dà l'esposizione più compiuta dello Scetticismo.

Rileviamo alcuni altri punti dell'argomentazione scettica.

Notevole, a proposito della conoscenza razionale, è la critica ch'essi fanno del sillogismo, che importerebbe secondo loro una specie di diallele. La validità della conclusione dipende dalla verità delle premesse; ora la premessa maggiore, la proposizione generale che serve di base al ragionamento, o è il risultato di un'induzione incompiuta, e allora è incerta, o di un'induzione compiuta, e allora dipende essa stessa dalla verità della conclusione.

Com'è noto, quest'obbiezione è stata ripetuta anche ai tempi nostri, e merita di essere discussa, ma non è inconfutabile, e non infirma niente affatto la validità del processo ragionativo dall'universale al particolare, perchè la proposizione maggiore può essere stabilita come necessaria e valida universalmente indipendentemente dal caso

particolare a cui si applica, e che non si è ancora verificato.

Più importante è la critica ch'essi fanno della teoria dei segni, che secondo gli Stoici e gli Epicurei ci permettono di conoscere le cose occulte. Noi ne abbiamo parlato a proposito degli Epicurei, ma era una teoria professata ed elaborata anche dagli Stoici.

Ci sono due specie di segni: gli uni richiamano solamente altri fenomeni, ai quali un'esperienza anteriore ce li ha mostrati associati: in questo senso il lampo è il segno del tuono, il fumo del fuoco, la cicatrice della ferita: sono i segni commemorativi (ὑπομνηστικά), perchè ci richiamano alla mente cose che attualmente non percepiamo, non assolutamente, ma provvisoriamente occulte.

Altri segni invece sarebbero, secondo i dogmatici, indicatori (ἐνδεικτικά) o rivelatori di ciò che nessuna esperienza ci mostra direttamente; ci farebbero concludere le sostanze o cause occulte dei fenomeni, ciò ch'è ἄδηλον non provvisoriamente, ma assolutamente, per natura, φύσει. Per esempio l'anima e la forza vitale ci sarebbe rivelata dai moti del corpo; oppure gli atomi e il vuoto e i pori che ammettono gli Epicurei, per la composizione più o meno densa o rara dei corpi.

Ora, dice Sesto, noi non neghiamo i segni commemorativi che sono di una grande utilità nella vita, e siamo in questo d'accordo col senso comune: anche noi crediamo che dove c'è fumo ci sarà anche fuoco, e che una ferita al cuore sarà seguìta da morte; ma facciamo la guerra ai pretesi segni indicatori o rivelatori di cose naturalmente occulte, e cacciamo fuori dalla fisiologia, cioè dallo

studio della natura, tutti i dogmatici, i filosofi dogmatici e i medici razionali, che fanno gran caso di questi segni, e pretendono di conoscere per mezzo di essi le sostanze e le cause.

L'argomentazione sottile e dialettica contro questi segni si basa su quest'idea, che il segno è qualche cosa di relativo alla cosa significata, e un fenomeno non ci può far conoscere se non altri fenomeni conoscibili allo stesso modo: la tendenza di questi Scettici, che sono anche medici, è di sostituire un metodo di osservazione empirica alla medicina razionale e alla ricerca delle forze occulte.

Notevoli e celebri sono pure le riflessioni scettiche riferite da Sesto Empirico intorno al rapporto di causalità, alle contradizioni ch'esso implica, alle difficoltà di comprendere come una cosa possa essere causa di un'altra. Sesto non si domanda, come farebbe un moderno, qual'è l'origine psicologica dell'idea di causa, ma riflette sul contenuto obbiettivo e le difficoltà inerenti al rapporto di causa e di effetto, come rapporto fra cose o sostanze diverse. Per esempio: la causa è corporea o incorporea? è in riposo o è in movimento? agisce sola o ha bisogno di una materia passiva? e discute, spesso sottilizzando, sulle difficoltà risultanti da ciascuna di queste ipotesi.

Allo stesso modo Sesto discute i concetti fondamentali della fisica (tempo, spazio, corpo, movimento, cangiamento) e i dogmi particolari delle diverse scuole; discute le idee sulla divinità, ripetendo in gran parte le argomentazioni di Carneade; e passando poi all'etica, mostra come non c'è una verità certa, più che non ve ne sia nella logica e nella fisica, nelle quistioni riguardanti il sommo bene,

la virtù e la felicità umana. E si può immaginare il servizio che gli rendono, per dimostrare questa incertezza, le infinite discussioni delle scuole intorno a questi argomenti.

La conseguenza è che, potendosi a ogni affermazione opporre un'altra affermazione dello stesso valore per l'equivalenza delle ragioni contrarie, bisogna astenersi dal giudicare, dall'affermare dogmaticamente: ἐποχή e quindi atarassia.

Lo scettico è come quel pittore che, volendo dipingere la schiuma che usciva dalla bocca di un cavallo, e non riuscendogli e disperando di poterla fare, gettò con dispetto la spugna, di cui si serviva per pulire i suoi pennelli, contro il quadro, e accadde che la schiuma del cavallo era riuscita d'un colpo. Così lo scettico, visto il disaccordo delle opinioni umane e l'incapacità ingenita dei sensi o della ragione a raggiungere la verità, si trova di aver trovato la felicità mediante la sospensione del giudizio.

Forse che questo porta all'inazione, al quietismo, al non far nulla?

No, una delle cose di cui gli Scettici si vantano, è ch'essi sono d'accordo col senso comune. La scienza dogmatica è impossibile, ma si può vivere empiricamente, come fanno tutti, perchè lo scettico non dubita punto dei fenomeni, di ciò che gli apparisce e che sente.

Questa conformità alla vita comune comprende quattro cose: 1° seguire le suggestioni della natura: lo scettico si serve dei suoi cinque sensi e della sua intelligenza cercando quello che gli è utile; 2° lasciarsi andare alla necessità degl'impulsi naturali: lo scettico mangia quando

ha fame e beve quando ha sete; 3° obbedire alle leggi e costumi del suo paese: egli crede come tutti che la pietà è un bene e l'empietà un male; 4° non starsene ozioso, ma esercitare l'arte che ha imparato.

È insomma un ritorno al senso comune. Lo scettico, disilluso, rinunzia alle ambizioni speculative, alla speranza fallace di conoscere la realtà in se stessa, si mette tra la folla, vive alla buona come tutti gli altri. Socrate diceva che la virtù è sapere, e la filosofia posteriore non solo aveva cercato d'introdurre la ragione nella vita, ma di concepire il mondo come ragione. La Filosofia greca giunge ora a questo risultato, che la scienza è una cosa, e la vita è un'altra, una cosa diversa e indipendente dal sapere.

Un'altra cosa a cui gli Scettici tengono, è di distinguersi dalla nuova Accademia, ed era già presso gli antichi una quistione vivamente agitata questa delle relazioni tra le due scuole.

Sesto Empirico comincia le sue Ipotiposi dicendo che ci sono tre specie di filosofia: la dogmatica, l'accademica e la scettica. I dogmatici dicono di aver trovato la verità, gli Accademici dicono che tutte le cose sono incomprensibili, che dunque la verità è impossibile a trovare; gli Scettici invece non affermano e non negano, ma investigano, cercano. Cosicchè gli Accademici, secondo questa classificazione, rappresenterebbero una specie di dogmatismo negativo, dicono che la verità non si può trovare, mentre gli Scettici la cercherebbero sempre, sarebbero una scuola indagatrice.

Essi, gli Scettici, si fanno la parte bella; ma in realtà quello ch'essi dicono investigare si riduce alla discussione

delle opinioni dogmatiche per mostrarne la fallacia; non si vede in che quest'atteggiamento differisca per esempio da quello che ci è riferito di Arcesilao.

Una differenza ci sarebbe, ed è che gli Accademici con Carneade ammettono il probabile e tentano almeno una teoria del sapere fenomenale, e possono parlare in questo senso di bene e di male e di opinioni alle quali si può dare il proprio assenso: gli Scettici non vogliono sentir parlare di assenso, stanno fermi alla loro ἐποχή; questo a parole; ma praticamente si mettono sulla stessa via di Carneade, quando dicono di credere al fenomeno e ammettono quei tali segni commemorativi che ci portano a stabilire la connessione tra i fenomeni: è una specie di teoria dell'esperienza che abbozzano anch'essi e che sono obbligati a riconoscere.

Cosicchè, salvo un maggiore rigore delle formule e un maggiore sviluppo degli argomenti scettici o diciamo meglio antidogmatici, una grande differenza non ci sasarebbe con la scuola di Carneade, anzi il vantaggio, se mai, sarebbe dalla parte di Carneade, ch'è veramente uno spirito indagatore.

4. - Ed ora due parole di conclusione.

C'è un'obbiezione che si suol fare allo Scetticismo radicale come quello dei Pirroniani conseguenti, ed è questa: ch'è un'impresa stravagante e contraddittoria il pretendere di fare il processo alla ragione mediante ragionamenti, argomentare con ragioni per concludere che la ragione non ha nessun valore. È come un suicidio: lo Scetticismo, come dottrina sistematica, riuscirebbe alla negazione di se stesso.

Gli Scettici conoscono quest'obbiezione e credono di potervi rispondere. Essi dicono: lo scettico si mette provvisoriamente e ipoteticamente sul terreno dei suoi avversari (di tutti quelli che affermano), ne accetta la logica, e l'applica riuscendo a un resultato negativo: che nessuna affermazione è possibile.

Se voi gli dite: dunque nemmeno questa vostra, lo scettico risponde: precisamente così, noi non sappiamo nulla, nemmeno di non sapere; le sue formule sono: non definire, non affermare nulla, non questa cosa piuttosto che quest'altra, forse che sì forse che no: dunque ἀφασία su tutta la linea da una parte e dall'altra.

E intanto continuano a discorrere e scrivono delle opere in 11 libri, ragionando e concludendo a modo loro.

Per noi l'interesse e il significato storico dello Scetticismo sta in questo: ch'esso è un avviamento alla critica della conoscenza. In fondo lo scettico antico, mentre rivolge tutte le sue armi contro il dogmatismo, si basa e si muove esso stesso, sia pure ipoteticamente, sopra un terreno dogmatico, ne accetta il presupposto fondamentale di una realtà assoluta, di una cosa in sè, al di fuori e indipendentemente dal fatto e dalle condizioni della conoscenza, e pensa anche lui che la verità dovrebbe consistere nell'adeguazione delle nostre rappresentazioni con questa realtà. E poichè noi non possiamo mai essere sicuri di cogliere una realtà cosiffatta, e lo scettico non conosce altra verità se non questa dei dogmatici, è naturale che la critica del sapere dogmatico finisca con la negazione di ogni scienza.

Ora chi vi ha detto che non ci possa essere una scienza certa ed esatta, tenendosi nei limiti di ciò ch'è rela-

tivo e fenomenale? Lo Scetticismo degli antichi è diventato per noi innocuo non solo perchè contradittorio in se stesso, ma perchè noi siamo, a dir così, immunizzati contro di esso, avendo accettato nella nostra scienza quel principio della relatività della conoscenza, col quale lo scettico antico credeva di combattere ogni certezza obiettiva.

Noi non possiamo a meno di servirci della nostra ragione e di aver fede in essa; ma per noi il problema della certezza si presenta in un'altra forma. Noi possediamo delle scienze nelle quali tutte le menti convengono, e altre sulle quali si può disputare, e le opinioni sono diverse. Da che cosa dipende che alcune scienze sono certe e altre no? Quali sono le condizioni, le funzioni mentali e i metodi che rendono possibile un sapere certo o più o meno probabile?

Lo studio di questi problemi ci conduce non allo scetticismo, ma alla critica della ragione, alla consapevolezza di quello che è la nostra facoltà di conoscere e di che cosa essa è capace.

Basta che ci sia una sola proposizione certa, come 2 e 2 fanno 4, perchè noi crediamo alla verità, e ci domandiamo: com'è che in certi casi la verità possiamo raggiungerla e in certi altri casi no? Non si tratta dunque di essere scettici e nemmeno dogmatici, ma critici, cioè veramente indagatori, ricercatori della verità, senza per questo illudersi d'averla sempre trovata.

Sotto questo rispetto, cioè per la cautela nella ricerca e per metterci in guardia contro le possibili illusioni, anche lo Scetticismo antico, a parte le esagerazioni, le sottigliezze e i sofismi, può esserci utile.

Perchè non bisogna credere che sia scettico chiunque non crede a certe cose. Io credo alla chiromanzia: non ho il diritto di chiamare scettico chi non ci crede; posso tutt'al più cercare di persuaderlo, di tirarlo nella mia convinzione.

Noi non siamo scettici, ma amatori e ricercatori della verità, nella quale crediamo. Se non ci credessimo, non l'ameremmo nè la cercheremmo.

XIII.

GLI ECLETTICI

1. L'Eclettismo - 2. Filone di Larissa - 3. Antioco di Ascalona - 4. Panezio di Rodi - 5. Posidonio di Apamea.

1. - Con Sesto Empirico ci siamo spinti fino al terzo secolo d. C.

Tornando ora sui nostri passi per continuare la nostra storia nell'ordine cronologico, dobbiamo dire che non rimasero senza efficacia sul movimento del pensiero contemporaneo le discussioni degli Scettici anteriori, specialmente quelli della nuova Accademia. Esse contribuirono a determinare quella corrente ch'è stata detta eclettica, caratteristica specialmente dell'epoca romana, alla quale siamo giunti, e che ha una grande importanza nella storia della cultura.

Le quattro grandi scuole ateniesi dell'Accademia, del Peripato, degli Stoici e degli Epicurei s'erano vivacemente combattute durante il terzo e il secondo secolo, e continuano a sussistere come scuole separate; ma discutendo finiscono col conoscersi meglio; le controversie non potevano a meno di provocare contatti e influssi reciproci, di mettere in evidenza le affinità che potevano essere fra

di loro, o fra alcune di esse, di portare quindi accomodamenti e concessioni da una parte e dall'altra.

In questo senso doveva agire anche, come un fermento dissolvente, la discussione specialmente di Carneade, mostrando i punti deboli di ogni dottrina dogmatica, le affinità che vi potevano essere fra le diverse scuole, e provocando così attenuazioni e approssimazioni da una parte e dall'altra. La stessa teoria del probabile o del verisimile, ch'egli proponeva, doveva agire in questo senso.

Tanto più poi che tutte le scuole erano d'accordo nel dare via via sempre maggiore importanza alla parte pratica della filosofia; e anche nelle quistioni teoriche gli Accademici, i Peripatetici e gli Stoici potevano credere o accorgersi di essere meno lontani gli uni dagli altri di quello che pareva a principio: queste tre scuole avevano credenze o tendenze comuni, con la loro concezione razionale e teleologica della realtà, che le poneva in contrasto con la scuola epicurea, la quale se ne stava in disparte e non modifica sostanzialmente i suoi dogmi, mentre fra quelle tre prime scuole si manifesta specialmente questa tendenza eclettica a misura ch'esse acquistano coscienza di quello che c'è di comune fra di loro.

L'Eclettismo è ordinariamente indizio di scarsa originalità o energia speculativa, ma suole prodursi quando le grandi dottrine sono già fissate e nasce il bisogno di raccogliere il risultato delle discussioni precedenti: le formule che dividono perdono la loro punta, sono attenuate: le scuole diventano meno aggressive e più concilianti.

E infine bisogna tener conto di un altro fatto: del diffondersi della cultura greca nel mondo romano. Dopo la conquista della Macedonia, che avviene nel 168, la Grecia

finirà col diventare una provincia romana: frequenti sono i contatti fra Roma e la Grecia; filosofi e maestri greci soggiornano più o meno lungamente a Roma, la letteratura latina ha già cominciato a modellarsi sulle opere greche; i giovani romani vanno a compiere la loro istruzione ad Atene, a Rodi, dovunque sono scuole di filosofia o di eloquenza. Lo spirito pratico, alieno dalla speculazione dei Romani, finisce col reagire anche sui maestri greci. L'aneddoto del proconsole Gellio, in Atene, che voleva invitare a congresso i rappresentanti delle diverse scuole perchè si mettessero d'accordo, se non volevano consumare la vita a leticare sul sommo bene, e proponeva i suoi buoni uffici per tentare questa conciliazione, fece molto ridere, dice Cicerone, ma tuttavia è caratteristico di questo bisogno pratico e di questa tendenza eclettica nel tempo di cui parliamo.

Così è che per tutte queste ragioni non nasce un nuovo sistema, una nuova filosofia, ma si nota in ciascuna scuola, e specialmente nelle tre prime che ho detto, la tendenza a modificarsi, a temperare i propri dogmi, accogliendo elementi delle altre scuole.

2. – Nella scuola accademica questa tendenza eclettica s'inizia con Filone di Larissa e apparisce poi evidente con Antioco d'Ascalona.

Filone di Larissa, in Tessaglia, nacque probabilmente verso il 140, venne in Atene, fu scolaro di Clitomaco, ch'era stato scolaro e successore di Carneade; gli successe nella direzione dell'Accademia; durante la guerra mitridatica, nell'88 a. C., abbandonò Atene con altri ragguardevoli cittadini e si rifugiò a Roma, dove insegnò con

grande successo retorica e filosofia, molto stimato per il suo ingegno e per il suo carattere. Lo ebbe a maestro Cicerone, *qui totum se ei tradidit,* imparò da lui la filosofia accademica, e lo chiama un grand'uomo: *Philo magnus vir.* Morì probabilmente nell'80 a. C.

Filone di Larissa fu considerato dagli antichi come il fondatore di una 4ª Accademia (dopo la 2ª di Arcesilao e la 3ª di Carneade); questo ci dice ch'egli deve avere introdotto delle novità nell'insegnamento dell'Accademia, e Cicerone vi accenna: *Philo autem, dum nova quaedam commovet.* Disgraziatamente non abbiamo un'idea molto netta di queste novità.

Ci è detto che combatteva come Carneade il criterio stoico della fantasia catalettica, ma non negava che la natura delle cose fosse conoscibile in se stessa. E pare che questa sia stata la sua posizione. La verità esiste, ma noi non possiamo mai essere certi di possederla, perchè ci manca quel criterio infallibile che gli Stoici pretendono di possedere: dobbiamo contentarci del probabile, del verisimile. Ammetteva delle nozioni perspicue, impresse nella mente e nell'animo, alle quali si può credere (probare), anche se non possono essère comprese nel senso che dicono gli Stoici, cioè come cose certe.

Il suo scolaro Antioco obbiettando diceva: è come se uno togliesse la vista a un uomo e gli dicesse che non gli ha tolto nulla di quello che si può vedere. La teoria di Filone ci rifiuta il modo di conoscere la verità, ma ci lascia la verità.

Un'altra cosa che sappiamo di Filone è ch'egli negava che ci fosse differenza tra l'antica e la nuova Accademia: il che si può intendere in due modi: o ch'egli stesso ri-

conducesse l'Accademia a una specie di dogmatismo e affermasse la continuità di un insegnamento dogmatico nell'Accademia, il che darebbe credito a quell'opinione che anche Arcesilao e Carneade avessero posseduto un insegnamento segreto, più o meno platonico, che comunicavano ai più intimi: è un'opinione ch'è stata pure sostenuta, ma è poco probabile, sia rispetto a Filone, sia rispetto ai suoi predecessori. Più verisimile è ch'egli intendesse la continuità tra l'antica e la nuova Accademia nel senso probabilistico voluto da lui: cioè che anche Platone credeva nell'esistenza della verità, nonostante le riserve e le forme dubitative di cui si serviva nei suoi dialoghi, e quel discutere il pro e il contro ch'era stato sempre in uso nell'Accademia.

Tutto considerato, Filone ci apparisce come un Accademico schietto, l'ultimo della nuova Accademia, che pure continuando l'insegnamento di Carneade, e combattendo il criterio stoico, ha affermato più risolutamente dei suoi predecessori l'esistenza di una verità obbiettiva, non escludendo che cercandola sempre possiamo qualche volta raggiungerla, pure non essendone certi; attenuando sempre più l'espressione dello scetticismo della nuova Accademia; e deve o aver sentito lui o suscitato nei suoi scolari il bisogno di affermazioni più salde. Fra le altre cose, ci è riferito di Filone che non gli sarebbe dispiaciuto di trovare degli avversari che lo convincessero di errore, e gli facessero cambiare parere.

Del resto, sappiamo pure che il contenuto abituale delle sue considerazioni filosofiche era ricavato dall'Etica. Egli paragonava la filosofia alla medicina, una specie di medicina dell'anima, e in un'opera in sei libri dava prima

un'esortazione alla filosofia in generale (προτρεπτικόν), poi parlava dei beni e dei mali, dei fini, delle diverse maniere di vivere, della politica, e infine di precetti particolari nelle diverse circostanze, per mantenere la rettitudine del giudizio e della condotta; e queste cose scriveva non per il saggio solamente, ma per l'uomo comune che senza essere filosofo ha bisogno di buoni consigli e di regole che lo guidino nella vita.

Quella riserva critica, quell'atteggiamento di non affermare nulla risolutamente pur credendo nella verità, che abbiamo visto in Filone, era difficile che potesse sostenersi a lungo e trasmettersi durabilmente in modo da formare una scuola. Non ci maraviglieremo dunque che l'Accademia finisse col trasformarsi ancora una volta, separandosi definitivamente dall'indirizzo inaugurato da Arcesilao.

3. – Questa trasformazione, anzi questa rottura, avviene con Antioco d'Ascalona, che fu considerato come il fondatore di una 5ª Accademia. Visse dal 120 al 69 a. C., insegnò in Atene, dove lo sentì Cicerone nel 79; venne pure a Roma, ebbe illustri amicizie come quelle di Attico, di Lucullo, di Bruto, di Varrone, fu molto apprezzato per la mitezza del carattere, la finezza dello spirito e la sua eloquenza.

Ma nonostante che fosse l'uomo più tranquillo del mondo, entrò in una gran collera quando in Alessandria lesse in un libro del suo maestro Filone che questi negava ogni differenza tra l'antica e la nuova Accademia. E gli scrisse contro un altro libro intitolato *Sosus* (il nome di un filosofo stoico, pare, compatriota di Antioco), nel quale libro protestava con energia contro quella confu-

sione fra le due Accademie, e rivendicava per sè e per gli Stoici stessi il titolo di vero accademico. Per lui, quando si guarda all'essenziale, e più alle cose che alle parole, si trova che i grandi filosofi, Platone, Aristotile, gli Stoici, hanno insegnato sostanzialmente le stesse dottrine, specialmente nelle cose morali.

Così egli si oppone alle dottrine della nuova Accademia. La verisimiglianza non basta alla vita morale: occorrono delle convinzioni ferme. Lo scetticismo non è compatibile con la natura dell'uomo e con le esigenze della vita pratica. A questo postulato etico si aggiungono delle considerazioni logiche: è una contradizione il parlare di rappresentazioni false, quando non si ammette un criterio per distinguere il vero dal falso; o il parlare di verisimiglianza quando non si sa ciò ch'è vero; o il pretendere di affermare o di dimostrare che nulla si può affermare o dimostrare. È vero che i sensi c'ingannano qualche volta, ma non c'ingannano sempre; è vero che le opinioni sono diverse, ma questo prova che la scoperta della verità è una cosa difficile, non una cosa impossibile. Alcune di queste obbiezioni deve averle fatte a Filone, quando era ancora alla sua scuola.

Una parte del II libro degli *Accademici* di Cicerone riproduce questa specie di requisitoria che faceva Antioco contro la nuova Accademia. Per conto suo ritorna all'antica, e attenuando o trascurando le differenze fra i sistemi, accoglie nella sua dottrina molti elementi schiettamente stoici.

Cicerone dice di lui: appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus.

Antioco capitola davanti al nemico che i suoi predecessori avevano combattuto: introduce lo stoicismo nell'Accademia.

Rimangono delle differenze, per es. queste: placet Stoicis omnia peccata esse paria: at hoc Antiocho vehementissime displicet. – Zeno in una virtute positam beatam vitam putat: quid Antiochus? etiam, inquit, beatam, sed non beatissimam.

Ma nonostante queste differenze, la formula del vivere secondo natura, attuare la natura razionale dell'uomo, permetteva d'intendersi e di far causa comune.

4. – All'Eclettismo degli Accademici viene, a dir così, incontro quello degli Stoici. Noi abbiamo già distinto uno Stoicismo antico, quello medio, e quello dell'epoca imperiale. Lo Stoicismo medio è rappresentato principalmente da Panezio di Rodi e da Posidonio di Apamea: ha carattere eclettico e popolare.

Panezio, che visse tra il 180 e il 110 a. C., fu istruito nella filosofia stoica da Diogene di Babilonia (o di Seleucia, sul Tigri, una città della Babilonia) e forse anche da Antipatro di Tarso. Visse per qualche tempo a Roma amico e ospite delle famiglie patrizie, specialmente di Scipione l'Africano minore, che accompagnò nei suoi viaggi. Dopo la morte di Antipatro di Tarso gli successe nella direzione della scuola. Ebbe molta autorità: *magnus vir,* anche lui, *et imprimis eruditus, gravissimus stoicorum,* lo dice Cicerone: diffonde lo stoicismo, ma ne tempera le dottrine e le espone in forma popolare ed elegante fuggendo le asprezze e le spine dialettiche dei suoi maestri.

Del resto è grande ammiratore di Platone ch'egli chiama l'Omero dei filosofi, e ha sempre in bocca Aristotile, Senocrate, Teofrasto, gli altri filosofi che non sono stoici: è uno spirito colto, fine, non scolastico, conciliante, stoico sì, ma che rivela una certa libertà di fronte alle tradizioni della sua scuola. Panezio dubita un poco più degli altri Stoici, ed è meno inclinato alla superstizione. Non crede all'arte della divinazione (Cicerone dice che ne dubitava solamente), come non credeva all'astrologia e alle previsioni astrologiche. Non ammette la conflagrazione universale, e per conseguenza non crede nemmeno a quella specie d'immortalità provvisoria dell'anima fino all'ἐκπύρωσις che insegnavano la più parte degli Stoici: nonostante la sua ammirazione per Platone non crede alla trasmigrazione e all'immortalità delle anime: per lui l'anima nasce e si trasmette dai genitori ai figli col corpo, è soggetta al dolore e alle malattie, e dunque anche perisce.

Si occupa specialmente di morale: ci è detto che non approva l'apatia e l'analgesia (il non sentire dolore, il non considerare come un male il dolore); ammette che c'è un piacere conforme alla natura, e che nel dolore c'è qualche cosa di alieno dalla natura: cerca insomma di avvicinarsi al senso comune pur conservando il dogma stoico che la felicità consiste nella virtù.

Del resto non mira tanto a descrivere l'ideale del saggio, ma tratta del dovere per l'uomo comune; l'opera sua che ci è più nota è quella περὶ τοῦ καθήκοντος, che noi conosciamo dal rifacimento di Cicerone nel *De officiis,* e in cui si parla di quegli officia media che sono comuni ai savi e ai non savi.

In quest'opera Panezio riconduceva tutta la morale a queste quistioni: che cosa è l'onesto? che cosa è l'utile? e la sua idea naturalmente era che la vera utilità e l'onestà coincidono. Ma ci sono pure dei casi in cui l'utile e l'onesto sembrano contradirsi, e allora diventa un problema come comportarsi. Panezio aveva promesso di trattare anche di questa quistione in un'ultima parte del suo libro, ma non lo finì mai, benchè vivesse ancora trent'anni, e nessuno osò mettere mano all'opera sua, come, dice Cicerone, non s'è trovato nessun pittore che osasse incaricarsi di finire la Venere cominciata da Apelle per l'isola di Cos, perchè la testa era così bella che nessuno poteva sperare di farvi un corpo corrispondente.

Cicerone, com'è noto, ha cercato di colmare questa lacuna nel III libro del suo trattato.

Panezio scrisse anche della repubblica e delle leggi, ciò che gli attirò l'attenzione degli uomini politici e dei giureconsulti romani. Con lui dunque la filosofia s'è fatta letteraria: egli introduce a Roma lo stoicismo eclettico in una forma non repellente, popolare ed elegante, accessibile alle persone colte.

5. – Scolaro di Panezio è Posidonio di Apamea, nella Siria, che per l'efficacia che ha esercitato si può dire un gran nome nella storia dello stoicismo.

Visse tra il 135 e il 51 a. C. Tenne una scuola di filosofia a Rodi, dove lo sentì Cicerone che lo chiama *familiaris noster* e lo visitò Pompeo. Questa visita ci è raccontata pure da Cicerone nelle Tusculane. Pompeo passando da Rodi avrebbe voluto sentire Posidonio, ma sapendolo molto sofferente dalla gotta, gli disse che sarebbe stato

contento di vederlo solamente. Tu puoi benissimo sentirmi, gli risponde il filosofo, perchè io farò in modo che il dolore del corpo non sia causa che un così grand'uomo sia venuto inutilmente a vedermi. E allora si mise a dissertare tranquillamente, con grande abbondanza di linguaggio, sulla tesi stoica che il solo bene è l'onesto. E poichè nello stesso tempo la gotta lo faceva soffrire crudelmente, egli s'interruppe qualche volta dicendo: o dolore, io non confesserò mai che tu sei un male. Uno stoico schietto, dunque.

È il più dotto degli Stoici, e non è solamente un filosofo, ma è uomo di cultura enciclopedica, o vogliamo dire, intende la filosofia così largamente da comprendervi tutte le altre scienze. Aveva fatto dei grandi viaggi fino sulle coste della Spagna, fino a Cadice; scrisse di geografia, di storia continuando Polibio, di astronomia, di scienza della natura, di arte militare, e alle sue opere hanno attinto largamente gli storici, geografi e scienziati posteriori: ebbe riputazione di scrittore eloquente.

In filosofia, prendendo per base la dottrina stoica, la combina con quella di Platone e di Aristotile: accentua il carattere religioso ch'era già nello stoicismo. Torna a difendere la mantica, la conflagrazione universale e l'immortalità dell'anima nel senso stoico. Per dimostrare, dice Cicerone (De div. I, 30), che i morenti hanno una facoltà divinatoria, cita quel Rodio che nei suoi ultimi momenti fece il nome di sei dei suoi contemporanei, indicando quello che morrebbe il primo, poi il secondo e poi gli altri. Egli (Posidonio) crede che ci siano tre maniere di sognare per l'influenza degli Dei: prima di tutto l'anima vede, prevede per se stessa, per una specie di parentela

che ha con gli Dei; in secondo luogo l'atmosfera è piena di anime immortali nelle quali appariscono delle vive impronte della verità; infine egli pensa che gli Dei stessi conversano coi dormienti. E all'avvicinarsi della morte questa intuizione dell'avvenire è più frequente.

Non solo il carattere religioso, ma mistico, è più accentuato in queste credenze: questa fede nei demoni, nelle anime che lasciato il corpo s'aggirano per l'aria, è popolarissima nell'antichità e s'incontra con idee pitagoriche e platoniche.

Anche Posidonio dunque è un eclettico. È una sua sentenza che chi rinunzia alla filosofia per le contraddizioni dei filosofi avrebbe lo stesso motivo di rinunziare alla vita. Notevole specialmente è la novità ch'egli introduce nella psicologia stoica, accettando la tripartizione dell'anima secondo Platone, nella parte razionale (νοῦς), nella parte affettiva o *animus* (θυμός), e nella parte dei desiderî inferiori o appetitiva (ἐπιθυμίαι): il che gli dà il modo di formulare quel dualismo di sensibilità e di ragione di cui gli Stoici hanno bisogno per la loro Etica. Egli scrisse un libro speciale περὶ παθῶν contro Crisippo, combattendo la teoria ortodossa della scuola intorno agli affetti o passioni. Se si ammette che le passioni non sono altro che errori di giudizio, non si riesce a spiegare il male e il potere ch'esse hanno nell'anima umana. La causa delle passioni bisogna cercarla nel fatto che gli uomini non seguono sempre il daemon ch'è in loro, cioè la parte divina dell'anima; ma si lasciano trascinare dagl'istinti inferiori, dalla parte più grossolana e animalesca più o meno connessa col corpo. Così egli è condotto ad ammettere qualche cosa d'irrazionale nell'anima, la parte irascibile

e concupiscibile oltre la ragione. Del resto questa triplicità di funzioni o di potenze non toglie che l'anima anche per lui sia una, μία οὐσία, uno πνεῦμα, che ha la sua sede nel cuore; ma intanto questa fusione di elementi platonici e stoici è un esempio caratteristico e istruttivo del modo come le dottrine delle diverse scuole possono integrarsi e temperarsi a vicenda.

È stato qualche volta attribuito a Posidonio uno scritto περὶ κόσμου, che si trova nella collezione aristotelica, e che non è certamente nè di Aristotile nè di Posidonio, ma probabilmente di un peripatetico del primo secolo d. C., nel quale scritto è notevole la mescolanza di idee peripatetiche con elementi stoici, un monoteismo sul quale non è rimasto senza influsso il panteismo degli Stoici.

E così pure dal campo peripatetico proviene un altro scritto pseudo-aristotelico intorno alle virtù e i vizi, che mostra una fusione di dottrine peripatetiche, platoniche e stoiche: il che prova dunque che anche la scuola peripatetica non è rimasta estranea a questo movimento eclettico; anzi sappiamo di un Potamone peripatetico, di Alessandria, contemporaneo probabilmente di Augusto, che chiama da se stesso eclettica la sua scuola.

Quando la filosofia diventa popolare, cioè molto diffusa, tende a diventare eclettica. La folla, il pubblico non s'interessa alle polemiche di scuola, in ciò che hanno di speciale, ma vuole sapere qual'è il risultato netto di tante discussioni sulle quistioni che più interessano la vita. Qual'è il concetto che dobbiamo farci del mondo? Qual'è il posto che vi occupa l'uomo? Qual'è la regola della condotta? Che cosa sappiamo, che cosa possiamo credere o sperare?

Le scuole stesse per rispondere a queste domande attenuano le loro differenze e mettono in evidenza quello che hanno di comune.

Tanto più questo avviene quando la filosofia diventa essa stessa una specie di religione, la religione delle persone colte, che non soddisfatte delle credenze tradizionali, domandano alla filosofia una risposta alle inquietudini del loro spirito.

L'Eclettismo risponde a questi bisogni. La filosofia greca entrando nel mondo romano fa i suoi conti, si semplifica, riassume i suoi risultati, diventa l'espressione condensata di quello che si pensa e si crede intorno al mondo.

A costruire questa filosofia del senso comune lavorano Antioco d'Ascalona, Panezio di Rodi e Posidonio d'Apamea, non grandi filosofi, ma spiriti che compiono un ufficio utile nel tempo in cui vivono ed agiscono. Ed eserciteranno la più grande efficacia. Saranno i maestri di Cicerone, il grande interprete latino dell'Eclettismo.

XIV.

LA FILOSOFIA A ROMA. CICERONE

1. La Filosofia prima di Cicerone – 2. Le opere di Cicerone e la loro importanza per la storia della filosofia – 3. Cicerone filosofo.

1. – I primi contatti tra Roma e i filosofi greci non furono amichevoli. Abbiamo già accennato al senatoconsulto del 161, nel quale, essendosi parlato in senato dei filosofi e dei retori ch'erano in Italia, si dava incarico al pretore Marco Pomponio di provvedere *uti Romae ne essent.* Pare che i primi semi della filosofia fossero sparsi dagli esuli achei, tra i quali era anche Polibio, venuti dopo la guerra macedonica nel 168 a. C. Pochi anni dopo, nel 156 ci fu l'ambasciata della quale faceva parte Carneade, e anche questa volta vedemmo come il vecchio Catone s'impensierisse dell'efficacia rovinosa che quegli abili parlatori potevano esercitare sull'educazione nazionale. Ma ebbero, come sappiamo, un grande successo; e l'infiltrazione delle idee greche era già cominciata con la letteratura, specialmente dopo la conquista delle città della Magna Grecia. Nelle tragedie tradotte o imitate, e

anche nelle commedie, i Romani sentivano parlare sul teatro di filosofia e di filosofi. (Ricordo il motto che si trova in un frammento di Ennio, nel Neottolemo di Euripide: Philosophari mihi necesse est, sed degustandum de ea, non ingurgitandum in eam).

Col progredire della cultura, con lo svilupparsi dell'eloquenza, nasce il bisogno d'istruirsi presso i filosofi. Alcuni grandi personaggi, come Scipione Emiliano, il suo amico Lelio, diventano protettori dei filosofi, li ammettono nella loro familiarità. I giureconsulti trovano un'utile disciplina nella dialettica stoica; le riforme dei Gracchi sono ispirate da idee filosofiche: quello che i Romani domandavano alla filosofia era l'orientazione nelle quistioni pratiche e una cultura necessaria o utile agli oratori, ai giureconsulti, agli uomini di Stato.

Cominciano ad essere conosciute le diverse scuole. Una delle prime ad essere trattata in latino dev'essere stata la dottrina di Epicuro, perchè sono nominati un Amafinio e un Rabirio come espositori della filosofia epicurea, ma pare con poca arte; e più tardi, ai tempi di Cicerone, è pure epicureo un certo Catius, *levis quidem, sed non iniucundus tamen auctor,* secondo Quintiliano. Ma non ne sappiamo nulla. Il grande interprete dell'Epicureismo presso i Romani è Lucrezio. Altri scrittori di filosofia furono M. Bruto, l'uccisore di Cesare, che scrisse della virtù e dei doveri, e il dottissimo Varrone, che insieme con Bruto aveva sentito Antioco in Atene, e in psicologia e in teologia seguiva, pare, più gli Stoici che l'Accademia. Ma tutte queste sono semplici notizie. Il gran nome che oscura tutti gli altri ed è per noi il vero rappresentante e interprete della filosofia presso i Romani è M. Tullio Cicerone.

L'uomo politico e l'oratore non ci appartengono, ma sul filosofo dobbiamo fermarci un momento.

2. – Cicerone nacque nel 106, fu ucciso dai sicari di Antonio nel 43 a. C. Studiò in Atene e a Rodi, udì maestri delle varie scuole: Fedro epicureo, Filone di Larissa accademico: lo stoico Diodoto divenne suo ospite per più anni, e diventato cieco morì in casa sua: udì poi ad Atene Antioco di Ascalona, l'epicureo Zenone, e a Rodi lo stoico Posidonio.

Gli uffici pubblici e la vita tempestosa di Roma in quegli ultimi anni della Repubblica lo avevano distolto dagli studi filosofici, ch'egli del resto aveva considerato sempre come una preparazione necessaria all'oratore e poi come una nobile distrazione dello spirito; ma le vicende della vita pubblica, l'ozio a cui è condannato dopo la battaglia di Farsaglia, e sventure domestiche, tra cui specialmente la morte della figlia Tullia amatissima, lo riconducono alla filosofia, nella quale egli cerca un'occupazione e una consolazione.

Bisogna aggiungere a questi motivi quella che chiamano la vanità letteraria, e ch'è la passione dello scrittore di razza, di uno scrittore di prim'ordine e che gode di una grandissima autorità presso i suoi concittadini; egli vuol far parlare in latino la filosofia, toglierne il monopolio ai Greci, darle il diritto di cittadinanza in Roma rivaleggiando con loro, e si rivolge ai giovani ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant; ed egli si dà come l'iniziatore di quest'opera, di conquistare alla letteratura latina questa vastissima provincia del sapere.

Già prima, dal 54 al 52, egli aveva scritto i suoi trattati politici *De republica* e *De legibus,* e prima ancora, nel *De oratore,* era proclamata con molta energia l'unione della filosofia con l'eloquenza: Cicerone in un luogo del *De nat. deor.* si vanta di aver sempre filosofato: cum minime videbamur, tum maxime philosophabamur; ma i suoi libri propriamente d'argomento filosofico li ha scritti negli ultimi anni della sua vita, dal 45 al 43.

E quali siano questi scritti filosofici ce lo dice egli stesso in un passo del *De divinatione,* II, 1.

Egli comincia con un trattato dal titolo *Consolatio,* composto dopo la battaglia di Farsaglia e la morte della figlia, indicando nel titolo i servizi ch'egli si aspetta dalla filosofia: era fatto a imitazione di un libro simile di Crantore accademico περὶ πένθους, ch'è detto altrove un libro d'oro, da imparare a memoria.

Poi scrive l'*Hortensius,* introduzione ed esortazione allo studio della filosofia, difendendola dai pregiudizi romani. Ortensio, ch'era un grande oratore suo contemporaneo, vi combatteva lo studio della filosofia, Cicerone la difendeva calorosamente. Il libro era molto ammirato. S. Agostino lo ha conosciuto, e la lettura di esso contribuì alla sua conversione.

Questi due libri sono perduti. Le opere che ci rimangono sono:

Academica, in due libri, importantissimi per le controversie dibattute fra Stoici e Accademici intorno al problema della conoscenza e specialmente per le opinioni degli Accademici più recenti fino ad Antioco. Ce n'era una prima redazione in due libri; poi l'opera fu rifatta, in quattro libri, e dedicata a Varrone che vi entrava

come interlocutore. Il caso ha voluto che noi possediamo il 1° libro della seconda edizione, e il 2° libro, il così detto *Lucullus*, della prima (che si sogliono citare Ac. post. I, e Ac. pr. II). È deplorevole che non ci sia, e sarebbe desideratissima, un'edizione italiana commentata di questi libri.

De Finibus bonorum et malorum, in cinque libri. Vi sono esposte e criticate le teorie delle diverse scuole greche sul problema fondamentale dell'Etica, il sommo bene o il fine delle azioni. Nel 1° libro Torquato espone la dottrina di Epicuro, nel 2° Cicerone ne fa la critica; nel 3° è introdotto Catone, quello di Utica, a esporre la filosofia stoica, nel 4° se ne fa la critica; il 5° libro espone la teoria accademica e peripatetica. È una delle opere più istruttive e forse meglio composte di Cicerone.

Le *Tusculanae disputationes*, in cinque libri, dalla villa ciceroniana di Tusculo, in cui si suppone tenuto il dialogo, pure d'argomento morale: il 1° tratta *de contemnenda morte*, il 2° *de tolerando dolore*, il 3° *de aegritudine lenienda*, il 4° *de reliquis animi perturbationibus*, il 5°, continua Cicerone, eum locum complexus est qui totam philosophiam maxime inlustrat, docet enim ad beate vivendum virtutem se ipsa esse contentam.

Seguono i tre libri *De natura deorum*, importanti per le teorie metafisiche e teologiche degli Epicurei e degli Stoici. Un epicureo, Velleio, espone la teoria di Epicuro; Lucilio Balbo stoico la teologia degli Stoici; Aurelio Cotta accademico combatte gli uni e gli altri dal punto di vista delle dottrine probabiliste della nuova Accademia.

Si connettono col *De natura deorum* i libri *De divinatione*, nel 1° dei quali il fratello di Cicerone, Quinto, difende dal punto di vista stoico la verità della divinazione,

e nel 2° l'augure Marco Tullio Cicerone la combatte con una gragnuola di argomenti vivacissimi; e così pure si connette agli stessi argomenti il libro *De fato,* che ci è pervenuto disgraziatamente con molte lacune, nel quale sono esposte molto sottilmente le quistioni intorno al destino e il modo com'esso possa conciliarsi con la libertà umana: anche questa una delle controversie dibattute fra Stoici e Accademici.

Ci sono poi degli scritti minori, *Cato maior de senectute, Laelius de amicitia;* anche i *Paradoxa,* scritti prima, nei quali Cicerone si diverte a sostenere in linguaggio oratorio, come un avvocato, sei dei più famosi paradossi stoici; e infine il grande trattato di morale pratica *De officiis,* in tre libri.

La filosofia sociale e la teoria del diritto erano state trattate prima nei libri *De republica* e in quelli *De Legibus.*

Questi sono gli scritti filosofici di Cicerone, dei quali egli stesso dice in una lettera ad Attico: ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero, quibus abundo: sono riproduzioni, derivano da fonti greche: le quali parole sono state prese da alcuni molto alla lettera, senza tener conto di quello che Cicerone ci ha messo di suo, oltre le parole latine, e senza badare a quest'altre parole sue (De fin. I, 6): non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus.

È noto il giudizio del Mommsen e di altri: giornalista, dilettante, compilatore frettoloso e confusionario. Un altro tedesco, lo Ziegler, ha detto: il solo suo merito è di aver trovato parole e frasi latine per rivestirne i pensieri greci,

un merito che può essere stato utile più che ai suoi contemporanei, agli scolastici del medio evo e ai latinisti moderni.

Questi giudizi non sono giusti, non corrispondono alla realtà.

Cicerone non è un filosofo di professione: è un spirito colto, agile, curioso, che ha il gusto delle idee generali, e considera la filosofia come una parte essenziale della cultura umana, importante soprattutto per la vita pratica.

L'opera sua si può considerare o come contributo alla storia della filosofia anteriore, o per le dottrine e i risultati a cui egli è giunto. Come storico, Cicerone ha conosciuto direttamente e sin da giovane le dottrine più recenti: lo stoicismo, l'epicureismo, i nuovi Accademici fino a Filone ed Antioco: oltre a questi, ha letto certamente scritti di Aristotile (probabilmente quelli che si dissero essoterici, di carattere popolare) e di Teofrasto, conosce anche alcuni dialoghi di Platone, si è provato a tradurre il *Timeo,* conosce Senofonte, gli è familiare la figura di Socrate.

Ora è un fatto che per tutto il periodo postaristotelico, Cicerone è una delle fonti secondarie più importanti per le preziose informazioni ch'egli ci dà sulle dottrine e le controversie di quel tempo: egli ha letto libri che noi non conosciamo più; e non sono nemmeno senza valore le indicazioni e notizie ch'egli ci dà, perchè le trova nei suoi libri, sulla filosofia anteriore ad Aristotile, anche sui presocratici.

Cosicchè, coi soli libri di Cicerone si può ricostruire, ed è stato fatto più volte, tutta una storia della filosofia antica fino a lui. Si dirà: non è una storia attendibile, non è una storia del tutto esatta: ha bisogno di essere

controllata, commentata e corretta. Ma si può domandare: qual'è lo scrittore o doxografo antico di cui non si debba dire lo stesso, a cominciare da Aristotile e da Teofrasto, che pure erano filosofi di professione, e scrivendo di storia della filosofia ci hanno dato notizie e interpretazioni del pensiero altrui molte volte discutibili.

Sarà sempre uno studio interessante il cercare le fonti di cui può essersi servito Cicerone e come se n'è servito: si potrà trovare che in qualche punto s'inganna, che può aver lavorato in fretta, che parafrasando o accorciando gli è accaduto di fraintendere in qualche punto la dottrina che espone: tutte cose su cui si può discutere caso per caso; ma dal dire questo al dire sommariamente che non capiva niente di filosofia e non sapeva leggere i libri che aveva davanti, c'è una grande distanza.

Come ha detto benissimo il Giussani, è diventata una specie di moda o di mania quella di parecchi critici di scoprire a ogni momento prove dell'ignoranza o della irriflessione di Cicerone. Più volte invece accade che una più attenta considerazione può provare che chi non ha capito è il critico.

Ma questa non è nemmeno la cosa più importante. Anche ammessi tutti gli errori parziali o di fatto che si attribuiscono a Cicerone, quello che non bisogna dimenticare è che le idee e le dottrine della filosofia antica andavano ripensate per poter essere dette in latino, e sono state ripensate e rielaborate da un cervello non scolastico, coltissimo, aperto, ch'era anche un grande scrittore, un maestro della parola, e si rivolgeva a un gran pubblico, non fatto per le disquisizioni sottili o le finezze di scuola. Questo ripensamento e questa trascrizione delle

idee greche in un altro linguaggio non è il primo venuto che poteva farla.

Non solo ai suoi concittadini e contemporanei, ma durante il Medio Evo, per quanto poteva essere conosciuto, e più specialmente dalla Rinascenza in poi, le opere di Cicerone hanno reso all'umanità tutta quanta, alla cultura umana, un servizio immenso.

« Le esposizioni delle dottrine antiche che noi possiamo ora trovare superficiali o anche in qualche punto inesatte, erano fatte con una grande chiarezza e in una forma attraente. Per uomini che non potevano leggere, e che anche potendo non avrebbero capito Platone e Aristotile, che pure tutti citavano, Cicerone fu una guida preziosa. Lo stesso carattere eclettico della sua opera era un pregio di più: vi si trovava quello che gli antichi avevano pensato di più nobile, di più grande e di più accessibile. Si direbbe che Cicerone avesse preparato per gli uomini a cui la barbarie aveva impedito per più secoli di pensare, un nutrimento intellettuale ch'essi potessero assimilarsi, a dir così il succo della filosofia antica; che li preparasse a comprendere i filosofi greci quando fossero stati loro accessibili, e li preparasse infine a pensare da sè » [1]).

Questo servizio, come interprete vivo, facile, eloquente, del pensiero antico, egli ha continuato a renderlo anche dopo il Rinascimento, continua a renderlo tutti i giorni, in tutte le scuole, dovunque s'impara a leggere e a pensare leggendo le sue opere. – Rimane a sapere qual'è il valore di Cicerone come filosofo, che cosa ha pensato lui,

---

[1]) Queste parole sono del PICAVET, nell'Introduzione alla sua edizione, con note, del II libro *De Natura deorum* (Paris, Alcan).

qual'è e se c'è un contributo suo personale alla storia delle idee.

3. – Cicerone non è e non pretende di essere un filosofo originale. Sa di essere scolaro dei Greci e si trova davanti a dottrine discordanti, quando già nelle scuole greche stesse è cominciato quel processo di ravvicinamento e di fusione che le porta a diventare eclettiche, ciascuna a modo suo.

Qual'è l'atteggiamento ch'egli prende?

Cicerone si professa accademico, dice di aderire alla teoria della conoscenza della nuova Accademia. Non già ch'egli creda suo compito il trattare ex professo di questi problemi, riflettendo per conto suo sulle condizioni e i limiti della conoscenza umana, come ha fatto Carneade; no, egli non ha di queste ambizioni; ma trovandosi davanti al contrasto delle sètte e delle opinioni su quistioni spesso sottili, su problemi difficili a decidere, l'attitudine più savia gli pare quella del dubbio prudente, raccomandato, com'egli crede coi suoi maestri, da Socrate e da Platone: egli non è scettico ma probabilista: è la dottrina o meglio la disposizione di spirito ch'egli chiama meno arrogante, la più aliena dalle arroganze dogmatiche; ed è anche conforme alla sua abitudine di sostenere il pro e il contro di ciascuna causa, richiede agilità e versatilità di spirito, e si presta agli sviluppi oratorî, mentre nello stesso tempo lo tiene in guardia dai paradossi stravaganti, e lo mantiene in contatto con le opinioni popolari. E infine diciamo pure ch'è un'attitudine conforme alla sua natura ondeggiante e diversa, al suo carattere spesso indeciso anche nella vita pratica.

Ma intanto quest'adesione al probabilismo accademico gli ha giovato a mantenere lo spirito libero, a non farsi seguace di una setta, a non giurare nelle parole di un maestro: l'*ipse dixit* dei Pitagorici non gli piace: *nos in diem vivimus:* vuol conservare l'indipendenza del suo spirito: la disciplina accademica non solo gli pare la meno arrogante, ma la più elegante e la più coerente, non nel senso ch'essa importi un sistema chiuso di dottrine che non si contradicono, ma nel senso ch'essa suppone una disposizione di spirito che, dando la sua adesione a ciò ch'è più verisimile, rimane sempre conseguente con se stessa: il che gli ha permesso di prendere quello che gli pareva buono in ciascun sistema, di libare tutte le dottrine, di essere insomma l'interprete e il volgarizzatore dei grandi pensieri di tutte le scuole antiche.

Questa disposizione di spirito, piuttosto che scettica, si potrebbe dire liberale e non settaria, senza partito preso, e Cicerone la descrive con parole che meritano di essere ritenute:

(De nat. deor. I, 12): « Noi non diciamo che non ci sia niente di vero, ma al vero è mescolato il falso, bisogna essere cauti nel giudicare e nell'affermare: diciamo che ci sono molte cose probabili, le quali se pure non dànno scienza certa, generano una convinzione che basta a guidare l'uomo savio ».

E in un luogo molto bello del libro II dei primi Accademici, al cap. 3° è detto: « Fra noi e coloro che credono di sapere la verità delle cose passa questo divario, ch'essi tengono per verissime le loro opinioni, mentre noi abbiamo sì molte cose probabili da seguire, ma non ci attentiamo di spacciarle per certe. Così rimanendo assai più

liberi e sciolti nel giudicare (*integra nobis est iudicandi potestas*), nessuna necessità ci costringe a difendere delle dottrine prescritte e a dir così comandate; mentre che gli altri si trovano incatenati ad alcune dottrine prima che sappiano quale sia la migliore: e trascinati sin da giovinetti, nell'età più debole, da un amico autorevole, o presi dal discorso di un maestro eloquente, giudicano di cose che non conoscono, e quasi fossero sbalzati dalla tempesta, s'attaccano come ad uno scoglio al primo sistema di cui hanno sentito parlare: *ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati, ad eam, tanquam ad saxum, adhaerescunt* ».

O come dice altrove (De nat. deor. I, 5): *obest plerumque iis qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur.*

Quest'attitudine di riserva prudente egli mantiene specialmente nelle quistioni di fisica, che del resto non sono di sua competenza, e sulle quali le opinioni sono tante e così discordanti. *Latent ista omnia.* Noi non conosciamo abbastanza nè il nostro corpo nè che cosa è l'anima, se è fuoco, aria o sangue, se è mortale o eterna: *nam in utramque partem multa dicuntur.* Non possiamo penetrare nè nel cielo nè dentro la terra. Tuttavia non crede che lo studio della fisica debba essere messo da parte. L'esame e la considerazione della natura sono una specie di nutrimento (pabulum) per lo spirito. Diventiamo più grandi, ci solleviamo al di sopra di noi stessi, sdegniamo le cose umane tenendo l'occhio e la mente rivolti alle cose divine e celesti. La ricerca, anche nelle cose più oscure, ha una grande attrattiva e procura una voluttà umanissima.

Ma da buon romano, nonostante quest'elevazione dello spirito, egli ha poco gusto per la speculazione pura: ap-

prezza di più la scienza ch'è utile alla vita. E quanto più si avvicina allo studio dell'uomo e ai problemi pratici della vita morale e sociale, egli sente il bisogno di affermazioni più decise.

E tra il contrasto delle opinioni una sorgente o criterio di verità, o vogliamo dire di probabilità massima, gli si apre, ed è la coscienza naturale, quello che la coscienza comune e non falsificata di tutti gli uomini rivela a ciascuno, e che trova la sua conferma nel *consensus gentium*. Egli ricorda il 'conosci te stesso' dell'oracolo e lo interpreta in questo senso: tutta quanta la filosofia è un commento, uno sviluppo della conoscenza di se stessi, di quello che la coscienza ci rivela. Gli Stoici e in un certo senso anche gli Epicurei avevano parlato di nozioni comuni, che si formano naturalmente in ogni coscienza. E Filone di Larissa deve avergli insegnato che ci sono delle nozioni evidenti, perspicue, impresse dalla natura nella mente e nell'animo di ciascun uomo.

Egli trova che fra gli uomini nessuna gente è così fiera, così selvaggia che non abbia il concetto della divinità, anche se non sappia quale ne è la natura. Egli non ignora che anche qui le opinioni sono discordi, e conosce pure le difficoltà del problema; e se gli domandate, *quid aut quale sit Deus,* egli vi risponderà come Simonide, il quale interrogato su questa quistione dal tiranno Jerone, domandò un giorno per rifletterci su, e poi due e poi quattro, e finì col rispondere: quanto più ci penso, tanto mihi res videtur obscurior.

Ma ciò nonostante non è una credenza arbitraria: Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.

E oltre il consenso delle genti, è anche molto plausibile, il più plausibile fra tutti, l'argomento delle cause finali, ricavato dall'ordine e dalla bellezza del mondo, ch' egli espone con molta eloquenza, quantunque non trovi sempre concludenti o del tutto convincenti le argomentazioni degli Stoici per provare la provvidenza e l'ottimismo, e che sono fatte più per rendere dubbia la cosa che per chiarirla. Ma insomma egli crede agli Dei, anzi a una divinità unica: è un'idea alla quale la mente degli uomini è naturalmente condotta.

E lo stesso si può dire dell'anima umana, che dev'essere una natura singolare, diversa dagli altri elementi terrestri che ci sono più noti. Noi non possiamo vantarci di conoscere la natura dell'anima; ma gli elementi dei corpi che noi conosciamo, l'acqua, l'aria o il fuoco non potrebbero spiegare la conoscenza, la memoria, la previsione dell'avvenire, le altre funzioni psichiche: e dalle opere di Cicerone si può ricavare un piccolo trattato di psicologia, che non sarà quello degli scienziati moderni, ma che contiene delle descrizioni eccellenti, e sempre vere, dei principali fatti della coscienza, compresi gli affetti e le passioni umane, ricavate dall'osservazione interiore e dall'esperienza della vita, seguendo anche in questo naturalmente i suoi maestri, Platone e Panezio e Posidonio. Egli difende la libertà umana contro il fato degli Stoici, e crede anche nell'immortalità come una cosa infinitamente probabile. Quod si in hoc erro, libenter erro. E nel *Sogno di Scipione,* dove sono descritte le sfere celesti e la loro armonia, e la sede dei beati, è affermata con gli argomenti platonici l'immortalità delle anime umane.

Soprattutto quello che la coscienza ci rivela è la legge morale, ch'è una legge della ragione, la quale ragione è il privilegio dell'uomo sui bruti, l'attributo divino nell'uomo, e il legame che lo congiunge ai suoi simili.

Così Cicerone crede di avere scoperto nella coscienza stessa del genere umano i fondamenti di cui ha bisogno per la sua dottrina morale. *Opinionum enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.* E ricordandosi dei dubbi accademici, egli scrive, avendo appunto in mente i problemi morali, quelle parole così caratteristiche: *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc recentem exoremus ut sileat.*

È la dottrina ch'è stata chiamata del senso comune, ch'è riapparsa più volte nella storia della filosofia. Ma l'interesse storico dell'eclettismo ciceroniano sta appunto in questo: che noi vediamo com'esso è nato. Quello che Cicerone presenta come rivelazione della coscienza comune è il precipitato di tutta la speculazione greca anteriore, risultato di quella fusione che s'era venuta operando tra le tendenze affini delle tre scuole derivate da Socrate: platonica, aristotelica e stoica, e che hanno per base la concezione teleologica, il valore cosmico e antropologico che attribuiscono alla ragione, e il pregio eminente in cui tengono la virtù come il massimo dei beni o la condizione essenziale della felicità.

Rimane esclusa, come ho già avvertito, da questo processo di fusione la scuola epicurea con la sua concezione meccanica e con la sua formula pericolosa della voluttà, che si presta ai malintesi e agli eccessi. E nel fatto Cicerone, indulgente e tollerante con tutte le scuole, combatte aspramente, fino all'ingiustizia, l'Epicureismo, trovandolo

inconseguente in quello che può avere di buono, e pur avendo la più grande stima del carattere di Epicuro stesso e di alcuni degli Epicurei ch' egli ha personalmente conosciuto: lo combatte anche, oltre che per tutte le altre ragioni, perchè l' Epicureismo non possiede secondo lui una base su cui fondare i doveri civili, che a lui stanno tanto a cuore. Ma tra tutte le altre scuole egli trova che le affinità sono maggiori e più importanti che le differenze, e sceglie e adatta quello che gli pare più utile e più conveniente. E lo guida, oltre il talento straordinario dello scrittore e dell' oratore, un grande buon senso, una grande rettitudine, e un certo istinto generoso che lo porta verso ciò ch' è nobile e grande.

E una volta ch' è sul terreno della morale, egli non si tiene sulle generali, ma costruisce in tutti i particolari un trattato di morale ch' è fino al giorno d' oggi un perfetto manuale dell' onest' uomo e del buon cittadino: il *De officiis*. Nel quale segue, come abbiamo detto, lo stoico Panezio, e inclina egli stesso verso lo stoicismo nel proclamare il pregio incomparabile della virtù: ma i paradossi stoici urtano il suo buon senso; ed egli tempera la dottrina morale con la misura dei peripatetici, ricollegandola anche ad alcune delle speculazioni e delle speranze del Platonismo, come quella dell' immortalità. Proclama la virtù gratuita, disinteressata, e illustra la dottrina con esempi presi dalla storia romana, esempi di disinteresse, di forza d' animo, di disprezzo della morte, di fedeltà al dovere, di amore alla patria. Traduce il καλόν dei Greci con l' honestum, e considera come parti dell' onesto le quattro virtù cardinali, su ciascuna delle quali dice cose sapienti, non dimenticando la beneficenza accanto alla

giustizia, la charitas generis humani, e non dimenticando i doveri del *decorum,* di ciò ch' è conveniente e della cortesia, il che rivela il buon gusto oltre che la coscienza delicata.

È un trattato compiuto di morale individuale e sociale; e soprattutto le tesi sociali dello stoicismo egli si assimila esponendole con la magìa e col fascino della sua eloquenza.

Già nel *De republica* aveva esposto la teoria del governo misto, come il migliore dei governi, trovandone la conferma e l'applicazione nella vecchia costituzione romana. E nel *De legibus* aveva esposto le basi filosofiche del diritto: su queste idee, attinte ai suoi maestri stoici, egli ritorna sempre. La vera legge è la diritta ragione, conforme alla natura, dappertutto diffusa, costante, eterna. Non è altra in Atene e altra a Roma. Chi la rinnega rinnega la natura umana, rinnega se stesso. Questa legge eterna e immutabile è il fondamento di ogni diritto, la regola e la misura delle legislazioni umane. Essa stabilisce fra tutti gli uomini, che partecipano della ragione, una società naturale, una società di giustizia e di amore.

Espressa da quest'oratore e uomo di Stato, la grande idea dell' umanità e del diritto umano esce dall'angustia delle scuole per entrare nel mondo della vita e della cultura, e agisce nei secoli a traverso tutta la storia [1]).

Ho accennato ai giudizi di alcuni tedeschi. Giustizia vuole che si dica che non tutti i tedeschi la pensano allo stesso modo. Uno di essi, l' Hübner (*Deutsche Rundschau,* 1899), citato dal prof. Pasdèra nella Prefazione alla sua edizione del *Sogno di Scipione,* parlando dell'azione eser-

[1]) Janet et Séailles, *Hist. de la Philosophie* (Paris, Delagrave).

citata da Cicerone sulla cultura dei popoli dell' Europa, dice: Pure ammettendo che la grande maggioranza delle persone colte non legga più gli scritti di Cicerone nè prenda esempio dalla bellezza della loro forma, certo non è perduta per l'umanità la profonda influenza ch'essi hanno esercitata sul pensiero e sulla parola di tanti spiriti illuminati, non è perduto il sentimento di nobilissima umanità che in essi vive.

Il che vuol dire che Cicerone è stato e sarà sempre un grande educatore, del quale bisogna parlare con rispetto e con gratitudine.

XV.

SENECA

1. **La** scuola dei **Sestii** - 2. **Seneca**, le sue **qualità di moralista** e di **scrittore** - 3. **Le** sue **idee su la società, Dio** e **l'anima umana** - 4. **Seneca** e **S. Paolo**.

1. – Dopo Cicerone, la filosofia acquista a Roma una grande importanza tra le persone colte, diventando sempre più pratica e popolare. Cicerone scriveva alla vigilia delle ultime proscrizioni delle quali egli stesso doveva essere vittima, e nei suoi trattati c'era ancora l'eco delle dispute agitate nelle scuole greche; dopo di lui, terminate le lotte della vita pubblica, stabilito l'impero, la filosofia risponde al bisogno di tutti quelli che vi cercavano un rifugio, una consolazione, dei princìpi salutari, una regola di condotta. Sotto Augusto cresce il numero dei suoi adepti: poeti e storici, giureconsulti e uomini di Stato se ne occupano; Orazio stesso, che qualche volta deride i filosofi per i loro paradossi, è filosofo a modo suo, molto savio e di molto buon gusto, ora stoico ora epicureo, e fa spesso il suo esame di coscienza, ha delle preoccupazioni morali, maestro nell'arte di vivere.

Nelle grandi famiglie i filosofi entrano come precettori, consiglieri e consolatori, hanno cura d'anime. Seneca ci

parla di un condannato a morte, che andando al luogo del supplizio, è accompagnato dal suo filosofo, prosequebatur illum philosophus suus, col quale s'intrattiene dell'immortalità dell'anima. Quando Livia, la moglie di Augusto, perde il figlio Druso, essa si rimette per essere consolata nelle mani di Areos, il filosofo di suo marito: era il confessore, il confidente dell'uno e dell'altra. E c'è pure un insegnamento pubblico di filosofia, che da Cicerone a Seneca è rappresentato da un gruppo di uomini, i quali fecero l'educazione della gioventù d'allora.

Sono innanzi tutto i due Sestii padre e figlio. Quinto Sestio era un romano di buona famiglia, che al tempo della dittatura di Cesare andò a studiare filosofia in Atene, e poi venne a professarla a Roma. Attorno a lui e a suo figlio si formò una scuola, la cosiddetta scuola dei Sestii, che ebbe un certo splendore, esercitò molta efficacia: essi lottano con energia contro i vizi del secolo, e mettono in uso certe pratiche morali come l'esame di coscienza, una pratica già raccomandata dai pitagorici, i quali pare che i Sestii seguissero anche nell'astenersi dalle carni di animali.

Altri professori illustri della stessa scuola furono Sozione di Alessandria, che s'avvicina ancora più al pitagorismo insegnando la metempsicosi, Attalo stoico e Fabiano Papirio, un declamatore del tempo di Augusto, che s'era fatta una grande riputazione nelle scuole, trattando quelle cause immaginarie su cui si esercitava allora l'eloquenza dei retori. Fu convertito da Quinto Sestio alla filosofia, e continuò a declamare, a parlare pubblicamente di argomenti filosofici. L'insegnamento così non fu più limitato a un gruppo d'iniziati o di adepti, ma diventò una

vera predicazione: la filosofia s'indirizza alla folla, diventa eloquente, cerca di essere persuasiva ed efficace. Fabiano Papirio specialmente ebbe un grande successo: aveva una fisonomia dolce, una maniera di parlare semplice e sobria: lo ascoltavano con un'attenzione rispettosa; ma a volte l'uditorio, colpito dalla grandezza delle idee, non poteva trattenere delle grida di ammirazione.

Un altro che attirò l'attenzione della gioventù romana fu il cinico Demetrio, *ille seminudus,* cencioso, come lo chiama Seneca, con la stranezza delle sue maniere e la foga della sua parola, tutto energia e disprezzo del dolore e della morte: riappariscono i Cinici, che sono come sempre l'esagerazione degli Stoici.

Del resto, qualunque sia il nome che portino, tutti questi filosofi erano più o meno stoici. Non si trattava per loro di scoprire verità nuove, ma di applicare le grandi verità morali e le massime di condotta già fissate dagli antichi saggi. Come dice ancora Seneca, i rimedi dell'anima sono stati trovati prima di noi: non ci resta che cercare in che maniera e quando bisogna applicarli. La tristezza dei tempi e il dispotismo imperiale che diventa sempre più pazzo e violento dànno, come ha detto il Boissier, un terribile *à propos* allo stoicismo, il quale diventa una fede ardente, la religione delle anime libere: l'anima ha bisogno d'irrigidirsi nel sentimento della sua forza e della sua dignità in mezzo a quelle sventure e a quei pericoli che a ogni momento la minacciano.

Per questo la filosofia ebbe l'onore di essere odiata dagl'imperatori: essa e la Storia erano, come dice Tacito, *ingrata principibus nomina.* La filosofia ebbe i suoi devoti e i suoi martiri, a cominciare da Catone, che rifiuta la

vita cercando libertà, e venendo alle vittime di Nerone illustrate da Tacito, come tra gli altri, Trasea Peto, assistito negli ultimi suoi momenti dal cinico Demetrio; e poi lo stesso Seneca, sul quale dobbiamo fermarci [1]).

2. - L. Anneo Seneca, figlio di Seneca il retore e di Elvia, nacque a Cordova nell'anno 3 o 4 dell'e. v. Venuto a Roma col padre che non amava la filosofia, e avrebbe voluto farne un oratore, fu scolaro di quei moralisti della scuola dei Sestii, Sozione, Attalo, Fabiano Papirio, la cui maschia e severa dottrina fece sopra di lui la più viva impressione. Si fece conoscere per la sua eloquenza, entrò nella via degli onori, fu accolto e apprezzato nella più alta società di Roma. Sotto l'imperatore Claudio fu esiliato in Corsica per gl'intrighi di Messalina; dopo otto anni è richiamato per opera di Agrippina che gli affida l'educazione del giovane Nerone. Del quale dunque fu precettore e poi ministro: caduto in disgrazia nel 62, morì nel 65 per ordine dell'imperatore. Mescolato agl'intrighi e ai delitti della corte imperiale che non seppe o non potè impedire, il suo carattere è stato molto discusso, specialmente per le immense ricchezze ch'egli possedeva, in gran parte donategli dall'imperatore, e per la parte che può avere avuto nell'assassinio di Agrippina per opera di Nerone, in nome del quale Seneca scrisse una lettera giustificativa al Senato, presentando la morte di Agrippina come un suicidio. Ma quali che possano essere state le

---

[1]) Cfr. MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain;* BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins;* HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, 2° vol.; il capitolo su Seneca del PICHON nella sua *Hist. de la Litt. latine* (Hachette); e uno studio del prof. Pascal nel vol. *Figure e caratteri* (Sandron).

sue debolezze, egli le riscattò da filosofo con una bella morte, ch'è raccontata da Tacito. Impeditogli di far testamento, diceva di lasciare agli amici l'immagine della sua vita. Non fu senza ambizione e senza vanità, e non uscì immacolato dalla vita, in quei tempi e in quella corte; ma non gli si può negare un certo entusiasmo sincero e l'aspirazione verso il bene.

Le opere di Seneca che si riferiscono alla filosofia sono i trattati morali: *de providentia, de constantia sapientis, de ira, de vita beata, de otio, de tranquillitate animi, de brevitate vitae, de clementia, de beneficiis;* le Consolazioni *ad Marciam, ad Polybium, ad Helviam matrem;* le Lettere morali a Lucilio che sono 124, l'ultima, la più matura e la più importante delle opere di Seneca; e infine le *Quistioni naturali,* che trattano di argomenti di fisica, fecero testo e godettero di molta autorità durante il Medio Evo; ma vi si tratta anche di argomenti morali.

Seneca si professa stoico, e degli scrittori latini è l'interprete più compiuto della dottrina stoica, di cui riproduce i dogmi con una certa enfasi, non scevra di declamazione e di retorica.

Ma è eclettico anche lui e impara da tutte le scuole: cita spesso anche Epicuro, verso il quale è più giusto degli altri Stoici. Egli stesso confessa: *Soleo in aliena castra transire, non tanquam transfuga, sed tanquam explorator.*

La sua specialità è il genere monitorio e precettivo; e il suo capolavoro è una raccolta di consigli e precetti morali a Lucilio, suo amico, un cavaliere romano ch'era procuratore in Sicilia, amministratore finanziario della provincia, e ch'egli guida e dirige da lontano coi suoi consigli.

Seneca non ama la folla, non pensa al gran pubblico: *Satis sunt mihi pauci, satis est unus, satis est nullus.*

La sua opera non è di un predicatore, ma di un direttore delle coscienze. Ed egli sa adattare il suo insegnamento secondo le persone e le circostanze. *Aliter cum alio agendum:* egli consola quelli che hanno bisogno di essere consolati, spinge all'azione le nature fiacche e molli, ridesta la forza di quelli che s'annoiano, predica il ritiro e la solitudine a quelli che amano troppo la vita mondana.

E in quest'opera di moralista pratico egli porta una grande conoscenza della vita, l'esperienza di un uomo che conosce il mondo, la corte, le passioni, le inquietudini e i bisogni del cuore umano: sicchè i suoi trattati e specialmente le sue lettere sono importanti non solo per le verità morali che contengono, ma anche come studio dei caratteri e delle passioni del suo tempo e di tutti i tempi.

La sua psicologia è molto più raffinata di quella di Cicerone, e c'è in lui una preoccupazione della vita interiore e della perfezione morale, in ciò che ha di più intimo, che non c'è in Cicerone.

Egli propone come un ideale di perfezione la virtù stoica, ma sa adattarsi alle circostanze, e consente quando occorre alle debolezze della natura umana: di qui le contradizioni che gli rimproverano, e che derivano dalle condizioni speciali in cui si esercita il suo insegnamento.

S'aggiunga, per spiegare l'impressione che fa Seneca, l'efficacia di uno stile non senza artifizio, ma concettoso, sentenzioso, energico, a frasi spezzate e serrate, con qualche cosa di brusco e di veemente. La grande frase, il periodo ciceroniano si spezza: ne prendono il posto dei

periodi brevi, a scatti, con frequenti antitesi, e sentenze aguzzate e raffinate, piene di energia: anche questo un carattere che lo ravvicina al gusto di noi moderni.

La morale di Seneca, guardata nel suo insieme, è, come quella di tutti gli Stoici, un'apologia perpetua della volontà morale di fronte a tutto ciò che tende a limitarla e asservirla. La fortezza di fronte agli attacchi della fortuna, il disprezzo dei beni esterni, la serenità davanti alla morte, questi e gli altri temi abituali della predicazione stoica sono anche i suoi: egli ne rinfresca l'espressione col suo accento passionato e concitato, che dà a quelle massime forza e rilievo.

Soprattutto non bisogna dimenticare quel sapore di attualità che, come abbiamo accennato, avevano le idee stoiche in quella condizione dei tempi e in bocca di Seneca. Già questa attualità o riscontro nella realtà comincia ad essere un fatto anche con Cicerone. Il quale, quando scrive nelle Tusculane *de contemnenda morte* o *de tolerando dolore,* non scrive di temi astratti e retorici, ma di pericoli imminenti, in tempi già diventati iniqui e tristissimi, tra gli orrori delle guerre civili e delle proscrizioni. Con l'impero, dopo Augusto, la situazione si aggrava, diventa intollerabile. In mezzo a quell'orgia, a quei delitti, a quella tirannide che non ha più niente di umano, la sola cosa che l'anima umana può salvare è la sua libertà e il sentimento della sua dignità. La filosofia compie l'ufficio suo predicando la forza della volontà, la purezza interiore, il disprezzo di tutto ciò che non dipende da noi, il disprezzo della vita. Ne nasce una situazione violenta, che si riflette anche nello stile di questi scrittori, come ha osservato con molta finezza l'Havet.

Quando noi leggiamo in Seneca e negli altri stoici che la povertà, l'esilio, le torture, la morte stessa non sono nulla, noi diciamo ch'essi declamano; e in un certo senso è vero; ma la loro declamazione è come imposta dalla situazione, è l'espressione esagerata di un sentimento legittimo e naturale. Essi declamano perchè sentono il bisogno di sfidare la forza brutale che dispone di tutte le maniere per far soffrire. In quella declamazione non tutto è effetto dei vizi letterari del secolo, c'è anche qualche cosa di sincero. Il filosofo è portato a prendere un tono veemente: la sua enfasi, le sue ripetizioni insistenti, il gesto concitato che sembra accompagnare la parola, sono altrettante proteste di una coscienza che la forza vorrebbe far tacere, e che non tace, ma ha bisogno di gridare per farsi ascoltare.

3. – È di Seneca la sentenza che dice: *Non scholae sed vitae discimus.* Salvo che questo motto non va inteso nel senso utilitario in cui oggi è così spesso ripetuto. Nemmeno Epicuro lo avrebbe inteso in questo senso. Quando i moralisti antichi dicono di voler insegnare a vivere, hanno in mira la salute e la perfezione dell'anima, non gli agi, le comodità, l'apprendimento delle arti utili alla vita: la sola arte ch'essi insegnano è l'arte stessa di vivere: *artifex vivendi,* come dice Seneca del saggio.

Un'altra conseguenza di quella situazione che abbiamo detto è che le differenze esterne fra gli uomini spariscono. Nella servitù comune, nella quale tutti gemono e temono, in quelle vicende inopinate della fortuna, i grandi non hanno più ragione di disprezzare le miserie dei piccoli, nè gli uomini liberi quelle degli schiavi.

In Seneca le grandi tesi sociali e umanitarie dello stoicismo sono riprese con un nuovo accento, più forte e più intimo. Egli vede negli schiavi degli amici di condizione inferiore, *humiles amici;* sono degli schiavi, ma sono degli uomini: *imo homines.*

Egli condanna i giochi dei gladiatori, che Cicerone, quantunque non li amasse, giustificava ancora come una scuola di coraggio per fortificare l'animo degli spettatori contro il dolore e la morte, quando quelli che si vedevano combattere erano dei malfattori. Seneca non li può soffrire sotto alcun pretesto, non vuole che s'insegni al popolo la crudeltà: quest'uomo è un brigante, merita di essere punito; ma tu, disgraziato, che hai fatto per essere condannato a questo spettacolo?

E in quest'ordine d'idee trova la meravigliosa espressione: *homo res sacra homini;* e condanna pure la guerra, dicendo che la natura ha fatto l'uomo per la dolcezza (*mitissimum genus*), dimenticando forse che ci sono delle guerre giuste e anche pietose, quando bisogna difendersi dai briganti e dagli assassini.

E celebra con parole che hanno del mistico la solidarietà umana e i suoi doveri: nell'ep. 95: *membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit:* di qui l'amore reciproco e ciò che ci rende socievoli: la giustizia e il diritto non hanno altro fondamento: è più miserabile il nuocere altrui che l'essere offeso: siano sempre pronte le mani a giovare, e abbiamo sempre nel cuore e nella bocca quel verso: *Homo sum, nihil humani a me alienum puto.* E aggiunge: la società umana è come una vôlta che cadrebbe se le singole pietre non si sostenessero a vicenda.

Esorta alla bontà, alla clemenza, al beneficare, al perdono delle offese. *Ubicumque homo est, ibi beneficii locus est. Non desinemus opem ferre etiam inimicis. Alteri vivas oportet si vis tibi vivere.* Questa morale, che con la sua umanità e la sua mitezza si stacca sul fondo di quella tristezza di tempi crudeli e violenti, ha già un carattere e un'ispirazione religiosa.

Questo carattere religioso si accentua ancora di più in alcune delle idee che Seneca esprime intorno alla divinità, alle relazioni dell'uomo con Dio, e al destino dell'anima umana.

Anche per lui, come per tutti gli Stoici, il concetto di Dio oscilla tra il panteismo e il teismo. *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum.* Ma nella sua opera di moralista consolatore e direttore delle coscienze egli non può a meno di mettere in evidenza gli attributi personali della divinità, concepita non solo come ragione universale, ma coi suoi attributi morali di bontà, di clemenza, di sollecitudine per gli uomini. Nulla è nascosto a Dio, egli è presente agli animi nostri, vicino a noi: *prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Sì, o Lucilio, egli continua nella lettera 41ª, *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.*

Dio non si onora coi templi nè si rende propizio sollevando in alto le mani supplichevoli, ma con la purezza del cuore e della vita: *vis deos propitiare? bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est* (Lett. 95). È dunque sulla virtù che si fonda questa relazione tra l'uomo e Dio, del quale è detto: *patrium Deus habet adversus bonos viros animum, et illos fortiter amat.*

Un Dio cosiffatto non è una pura astrazione filosofica, ma è oggetto di adorazione religiosa: il rapporto religioso è un rapporto intimo tra due persone, l'una delle quali si sente dipendente dall'altra. Dio comunica con noi, risiede in noi, ci ama ed è amato da noi: *colitur et amatur;* e noi l'invochiamo perchè, com'è detto altrove, da lui ci vengono le risoluzioni grandi e forti: *ille dat consilia magnifica et erecta:* c'ispira e ci sostiene: si direbbe che in queste parole è toccata o intraveduta la dottrina della grazia.

Notevoli pure sono i concetti intorno all'uomo, alla natura e al destino dell'anima.

L'uomo non ha ragione di vantarsi, di essere orgoglioso: *idem semper de nobis pronuntiare debebimus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adiciam et futuros esse. Peccavimus omnes.* E solo a traverso gli errori noi giungiamo alla virtù: anche il migliore fra noi *ad innocentiam tamen peccando pervenit.* E l'inizio della salvazione è la conoscenza del peccato. *Initium est salutis notitia peccati,* una sentenza di Epicuro, che Seneca si appropria.

La vita è una lotta, una milizia: c'è dentro dell'uomo una lotta continua tra la carne e lo spirito, tra il corpo, ch'è come un peso o una prigione, e lo spirito *sacer et aeternus* che aspira alla sua liberazione: *gravi terrenoque detineor carcere.* 'Chi mi libererà da questo corpo di morte?' griderà S. Paolo.

Nell'anima stessa c'è qualche cosa d'irrazionale: quel dualismo platonico che Posidonio aveva introdotto nella dottrina stoica, è conservato da Seneca, e n'è resa più acuta, più accentuata l'espressione: diventa il contrasto tra la carne e lo spirito, ch'è tanta parte della concezione cristiana.

La vita è dunque una guerra continua. *Nobis militandum est,* ed è un genere di milizia che non consente riposo. Bisogna essere vigilanti con se stessi, bisogna combattere con le passioni, col dolore, col piacere, con la fortuna, con la povertà, col nostro proprio cuore: *Proiice quaecumque cor tuum laniant; quae si aliter estrahi nequirent, cor ipsum cum illis revellendum erat,* parole energiche che ricordano quelle dell'Evangelo: se il tuo occhio destro ti scandalizza, strappalo e gettalo da te.

Seneca ha il sentimento più vivace della miseria umana: *Omnis vita supplicium est.* Per questo la morte è una liberazione, è come il porto nel quale troviamo il rifugio dal mare agitato della vita.

Dell'immortalità Seneca non parla sempre allo stesso modo. Ipotesi, speranze, le opinioni diverse s'avvicendano nei suoi scritti. Ma non di rado, specialmente quando si rivolge ai suoi corrispondenti per consolarli della morte dei loro cari, egli prende un tono più affermativo. La morte è l'inizio, il giorno natale di una nuova esistenza. *Dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est.* Il corpo è un breve ospizio dell'anima: si dissiperanno le caligini che circondano la nostra esistenza, la luce divina ci apparirà nella sua sorgente, e con essa la grande eterna pace.

Si potrebbero moltiplicare le citazioni, ma basteranno. Sono queste idee che hanno fatto credere a una ispirazione cristiana degli scritti di Seneca. *Seneca saepe noster,* diceva già Tertulliano.

4. – Qui bisogna sapere una cosa. Nel 61 d. C., quattro anni prima della morte di Seneca, giungeva a Roma un

piccolo ebreo, Paolo di Tarso in Cilicia, il quale accusato e perseguitato da altri ebrei, si appellava, nella sua qualità di cittadino romano, dal giudizio delle autorità imperiali in Giudea, a quello dell'imperatore. Fu condotto davanti al prefetto del pretorio ch'era Burrus, amico e collega di Seneca come ministro di Nerone.

Giudicato favorevolmente, l'apostolo fu lasciato libero o quasi libero durante due anni, dei quali profittò per diffondere la sua dottrina, e pare che facesse dei proseliti anche nel palazzo imperiale, fra gli schiavi o i liberti della casa di Nerone. Si disse per esempio che Atte, la giovane ch'era stata amata da Nerone, e che poi abbandonata fu la sola che ne cercasse il cadavere, quando egli fu obbligato ad uccidersi, per dargli sepoltura, fosse stata convertita al Cristianesimo. Atte, come sappiamo da Tacito, era personalmente conosciuta da Seneca.

Bisogna aggiungere che anche prima della venuta a Roma, Paolo, accusato dagli ebrei di Corinto, s'era trovato a contatto con un proconsole romano, ch'era quel Gallione di cui parlano gli *Atti degli Apostoli,* e che si rifiutò di dare ascolto ai suoi accusatori, trattandosi di cose che non lo riguardavano (polemiche religiose tra Ebrei). Ora si dà il caso che questo Gallione era fratello di Seneca, e si chiamava così perchè adottato da un Gallio, di cui portava il nome: il suo nome di famiglia era Anneo Novatus, ed era fratello maggiore di Seneca.

Fatto sta che a poco a poco si formò la leggenda che Seneca e S. Paolo si fossero conosciuti, anzi fossero diventati amici, e che l'apostolo avesse convertito il filosofo, e si fossero scambiate anche delle lettere, 14 delle quali sono giunte fino a noi: e in base a queste lettere S. Gi-

rolamo, nel quarto secolo, enumerando gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli, vi mette anche Seneca.

È una leggenda che ha avuto corso per tutto il Medio Evo, e anche alcuni moderni vi hanno creduto. La quistione è stata agitata più volte [1]).

Le conclusioni sono queste:

La corrispondenza è certamente apocrifa, scritta in un latino che non è nè classico nè argenteo; e del resto è insignificante, e qualche volta buffa. Per es. c'è una lettera, la 7ª, nella quale Seneca informa il carissimo amico Paolo che l'imperatore è stato molto colpito dalla sua dottrina, e che sentendo leggere un certo esordio di Paolo sulla virtù, avrebbe detto: mi meraviglio come un uomo che ha ricevuto un' istruzione regolare possa avere di tali sentimenti. E nella stessa lettera gli scrive: lo Spirito Santo ti fa dire delle cose sublimi, ma appunto per questo mi piacerebbe che avessi un po' più cura della forma, *ut maiestati earum rerum cultus sermonis non desit.* E in un'altra lettera, da uomo soccorrevole, gli manda un libro *de copia verborum.* E non parliamo delle risposte di Paolo. Sono inezie da una parte e dall'altra. La corrispondenza è certamente una falsificazione, e anche poco abile.

Rimane la quistione se Seneca e S. Paolo si sono conosciuti. E se per conoscersi s'intende il semplice fatto di vedersi, incontrarsi, scambiare qualche parola più o

---

[1]) Si possono consultare un libro dell'AUBERTIN, *Sénèque et S. Paul,* e un articolo magistrale di FERD. BAUR nella *Zeitschr. f. wiss. Theologie,* v. 1°, 1858, ristampato da Zeller in un vol. di *Abhandlungen* del BAUR (1875); e più brevemente quello che ne dice il BOISSIER nel libro che ho citato: *La religion romaine,* 2° vol.

meno insignificante o per ragioni di affari, non possiamo dire nè sì nè no, non ne sappiamo nulla.

Quello che importa è che, anche dato e niente affatto concesso che Seneca abbia conosciuto o avvicinato l'apostolo, certamente non gli deve nulla nè per quello che riguarda le idee, nè le espressioni.

E questo per le seguenti ragioni:

1° ed è la ragione più ovvia, le idee di Seneca sulla provvidenza, sulla natura dell'uomo, sulla vita morale si trovano già nelle opere sue anteriori a questa pretesa conoscenza con S. Paolo;

2° quando si leggono quelle idee, non come frasi staccate ma al loro luogo, in connessione con tutto il resto, fanno parte di un discorso nel quale Seneca continua a professare le dottrine stoiche, alle quali ha sempre aderito; e non c'è nulla in quelle idee stesse di sapore cristiano o che sembrino tali, che non trovi il suo riscontro non solo nei vecchi stoici, ma in tutta la tradizione filosofica anteriore, in Platone, in Epicuro, in Cicerone;

3° e soprattutto, se Seneca e S. Paolo si fossero conosciuti e si fossero messi a discorrere di filosofia e di religione, non si sarebbero intesi affatto, in nessun modo, per la differenza radicale e insanabile che c'è tra i due modi di considerare il mondo e la vita.

Già Seneca non avrebbe potuto comprendere nulla di tutta la parte storica e dogmatica del pensiero di Paolo, voglio dire di quei fatti e di quei dogmi che sono come i cardini del suo apostolato: il peccato di Adamo, la venuta del Messia, la morte e la risurrezione di Cristo, la redenzione di tutti gli uomini fondata sulla fede in questo fatto della risurrezione: sono fatti così miracolosi, e inter-

pretazioni di questi fatti così lontane, così aliene da una mente educata nel razionalismo greco-romano, che Seneca, quando pure non avesse sbarrato tanto d'occhi per la meraviglia, non avrebbe potuto comprenderne nulla.

Ma a parte questo, anche sul terreno limitato dell'Etica, le due concezioni, quella di Paolo e quella di Seneca sono, nonostante le frasi analoghe, lontanissime l'una dall'altra.

Seneca si riconnette a tutta la tradizione classica e pagana, che considera la virtù come una perfezione della natura, una conquista e un trionfo della ragione sugl'impulsi inferiori dell'uomo; e tiene fermo alla formula stoica: seguire la natura, che egli concepisce come qualche cosa di essenzialmente razionale.

S. Paolo e con lui il Cristianesimo insegna la corruzione originaria, radicale, della volontà naturale dell'uomo, e insegna la rigenerazione possibile solamente per opera della grazia divina, che redime e rinnova la creatura, ricreandola a dir così dalla vita della carne alla vita dello spirito.

Per Seneca come per gli altri Stoici la legge morale è una semplice legge della ragione che s'identifica con la legge cosmica; per S. Paolo la legge è nel senso preciso della parola un comando, un imperativo, espressione della volontà divina; e il peccato non è la semplice distanza che separa la realtà empirica dall'ideale morale, ma è sin dall'origine una ribellione al comando di Dio, della sola volontà che sia santa. L'autonomia e l'autarchia del saggio stoico non sono parole cristiane.

La conseguenza è che il saggio stoico, l'ideale di Seneca, manca della qualità propriamente cristiana, non è umile; può sentire più o meno la sua imperfezione finchè quell'ideale non è raggiunto, ma non c'è propriamente

abnegazione in lui, anzi egli pone il suo orgoglio nell'affermazione della sua volontà razionale, e in questo senso egli si sente simile a Dio.

Il santo cristiano invece sa che nulla gli appartiene, non ha orgoglio, nega la sua volontà, la sente spezzata e rigenerata da una forza onnipotente, e si umilia pregando: *fiat voluntas tua,* ch'è qualche cosa di più della semplice rassegnazione stoica a quello che vuole o porta il fato.

Chi vuole misurare con un'occhiata sola tutto il contrasto, guardi a queste parole di Seneca: *non video, inquam, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilominus inter ruinas publicas rectum.* Il saggio stoico con la sua forza d'animo e la sua virtù eroica è glorificato in modo ch'è lo spettacolo più degno e più bello che Dio possa ammirare. E badiamo che Catone è un suicida: perchè, come dice Seneca, ogni vena del tuo corpo è una via aperta alla libertà.

Il suicidio, per un cristiano, è la ribellione più aperta alla volontà santa di Dio, e non c'è altra gloria che la gloria di Dio, e il fare la sua volontà si chiama dovere, obbedienza, morire a se stessi per essere partecipi della gloria di Dio e della vita eterna.

Sono due concezioni diverse.

Seneca non deve nulla a S. Paolo.

Quello che c'è di vero è che l'accento religioso che prendono in lui le dottrine antiche è un indizio che segna l'avvicinarsi dei tempi cristiani.

XVI.

EPITTETO

1. Musonio Rufo - 2. Il carattere e la dottrina di Epitteto.

1. - Dopo Seneca, contemporaneo più giovane di lui, è da nominare Musonio Rufo, che nato a Volsinia (Bolsena) nell'Etruria, visse sotto Nerone e poi ancora sotto gl'imperatori Vespasiano e Tito.

Dell'ordine equestre, coltivò e insegnò la filosofia seguendo le dottrine stoiche, come dice Tacito che lo nomina più volte. Fu un maestro tutto pratico, stimando inutile ogni scienza che non giovasse alla vita. Esortava alla filosofia uomini e donne, poichè la filosofia non è altro per lui che la ricerca della καλοκἀγαθία, la pratica di ciò ch'è onesto, e senza la filosofia non si può conseguire la virtù. Anche il contadino dietro il suo aratro può filosofare in questo senso, e dare lezioni ed esempi di saggezza: faceva un elogio dell'agricoltura come un genere di vita più acconcio alla filosofia dei costumi corrotti della città. Il suo insegnamento e la vita intemerata gli dettero nome, e dovette esercitare una grande efficacia, se dobbiamo giudicare specialmente dal modo come lo ricorda Epit-

teto che fu suo scolaro; e basterà averlo ricordato anche noi, senza insistere sui frammenti e precetti particolari che ci sono stati conservati di lui.

2. – Il grande e più celebre rappresentante dello stoicismo nell'epoca imperiale è Epitteto.

Epitteto nacque a Hierapoli, nella Frigia, verso il 50 dell'e. v. Venne a Roma, dove passò la sua giovinezza, come schiavo di un Epafrodito, che fu probabilmente il liberto e favorito di Nerone dello stesso nome. Lo stesso nome di Epitteto non è in origine un nome proprio, ma vuol dire schiavo (ἐπίκτητος). Era zoppo e, secondo un aneddoto celebre, per effetto dei maltrattamenti del suo padrone. Un giorno questi gli avrebbe messo la gamba in uno strumento di tortura. Bada, gli disse Epitteto, che finirai col rompermela. E siccome l'altro continuava e la gamba si ruppe di fatto, Epitteto si contentò di aggiungere: Te l'avevo detto. Questo tratto d'insensibilità stoica fu tanto ammirato, che più tardi Celso, l'avversario del Cristianesimo, apostrofava i cristiani: Forse che il vostro Cristo, nel suo supplizio, ha mai detto niente di così bello? Al che Origene, lo scrittore ecclesiastico che scrisse contro Celso, rispose: Nostro Signore non ha detto niente, e questo è anche più bello.

Il giovane Epitteto, ancora schiavo, potè istruirsi e seguire le lezioni di Musonio Rufo. Fatto libero, rimase a Roma, tentando anche lui l'insegnamento o la predicazione morale, finchè non fu obbligato a lasciare la città quando l'imperatore Domiziano con un senatoconsulto del 94 d. C. fece cacciare i filosofi da Roma e dall'Italia. Epitteto allora si ritirò nell'Epiro, a Nicopoli, dove visse

fin verso il 125, povero e senza famiglia, ma circondato da molti discepoli, e venerato per la santità della vita, come *maximus philosophorum,* secondo Aulo Gellio.

Uno di quelli che lo udirono, e per più anni, fu Arriano di Nicomedia, lo storico, che fu il più attento e il più entusiasta dei discepoli. Arriano aveva scoperto di avere dei gusti e uno spirito affine a quello di Senofonte, volle essere un Senofonte redivivo, e, come l'altro, scrisse la sua *Anabasi* (di Alessandro), e i suoi *Memorabili:* Epitteto diventò il suo Socrate, e nei Discorsi o Dissertazioni di lui (διατριβαί ο λόγοι) raccolti molto fedelmente da Arriano (in 8 libri, dei quali ce ne rimangono 4 e frammenti degli altri), la figura di Epitteto già vecchio rivive con la vivacità del suo spirito e l'energia del suo carattere e del suo insegnamento. Più tardi, visto il successo delle lezioni di Epitteto, Arriano le condensò in un piccolo volume: è il famoso 'Manuale di Epitteto', che nei tempi moderni comparve dapprima nella traduzione latina di Angelo Poliziano, nel 1493; il testo originale fu pubblicato nel 1528, a Venezia. Non ho bisogno di ricordare ch'è stato tradotto in italiano dal Leopardi.

Epitteto è anche lui un maestro tutto pratico: non è un pensatore che ricerchi o discuta i fondamenti teorici della dottrina che insegna: le ricerche sistematiche, le discussioni di scuola non sono il fatto suo. Egli vuole agire sulle coscienze, rinnovarle ed educarle. Seneca è uno spirito curioso e un letterato, che pure mirando a un fine pratico, ha coscienza della sua abilità di scrittore, e si compiace di aguzzare in forme ingegnose le sue massime, le sue osservazioni, i suoi consigli. Epitteto non mira a brillare, non vuole applausi, non ha mai pensato

alla gloria, non ha scritto nulla: dice che bisogna andare alla scuola del filosofo come si va alla casa di un medico.

Egli è uno dei più straordinari professori di energia, di energia morale, che siano stati al mondo. Quello ch'egli insegna è la più pura dottrina stoica, ricondotta alle sue origini ciniche, liberata dalle discussioni teoriche e dalle finezze dialettiche, condensata in formule nette e precise, applicata alle circostanze della vita, e soprattutto vissuta, vissuta da un uomo che aspira alla libertà dell'anima e si sente libero nonostante la schiavitù, l'infermità, la povertà, l'esilio e tutti i colpi della fortuna.

L'idea fissa, il principio fondamentale da cui parte e che tiene sempre presente Epitteto, è che ci sono due specie di cose: quelle che sono e quelle che non sono in nostro potere. Dipendono da noi i nostri pensieri, le nostre risoluzioni, i moti della nostra volontà, tutto ciò che è opera nostra: non dipendono da noi il corpo, gli averi, la riputazione o l'opinione degli altri, le magistrature o uffici che ci possono essere conferiti, tutte quelle cose che non sono nostri atti. Le prime sono per la loro natura libere, non soggette a nessuno, non possono essere nè impedite nè contrariate; le altre sono incerte, schiave, sottoposte a ricevere impedimento, estranee a noi, non nostre.

Ricordati dunque che se tu riputerai per libere quelle cose che sono di natura schiave, e per proprie quelle che non dipendono da te, t'interverrà di trovare quando un ostacolo quando un altro, quindi di essere afflitto, turbato, di dolerti degli uomini e degli Dei. Per lo contrario se tu non istimerai proprio tuo se non quello che è tuo veramente, e se terrai chè sia d'altri quello ch'è veramente d'altri, nessuno mai ti

potrà sforzare, nessuno impedire, tu non ti dorrai di niuno, non incolperai chicchessia, non avrai nessuno inimico, niuno ti nocerà, essendo che in effetto tu non riceverai nocumento veruno.

Una conseguenza di questa distinzione è che bisogna riporre il bene e quindi la felicità non nelle cose che non dipendono da noi, ma in quello solo che veramente ci appartiene, nella nostra volontà e nel buon uso dei nostri pensieri, delle nostre idee. Se un uomo corre dietro alle cose che gli fuggono, che dipendono dalla fortuna o dalla volontà altrui, è certo che sarà sempre miserabile: se invece si mantiene sul terreno che gli è proprio, è sicuro di essere contento di se stesso. In questo consiste la libertà della persona umana da tutto ciò ch'è estraneo a lei: l'uomo possiede in se stesso, nella sua volontà, come una cittadella inviolabile, da cui può sfidare tutti gli assalti esterni, un dominio inalienabile nel quale regniamo come padroni assoluti.

Per mantenersi in quest'attitudine, bisogna mettersi bene in mente quest'altro principio, che gli uomini sono turbati e agitati non dalle cose stesse, ma dalle opinioni che hanno delle cose. Per esempio, la morte non è punto amara in se stessa, non è punto un male, altrimenti sarebbe riuscita tale anche a Socrate; ma l'idea, l'opinione, che noi ci facciamo, che la morte è un male, questo è un male vero. E lo stesso si dica del dolore, dell'esilio, della malattia, di tutto ciò che non dipende da noi.

Quando noi siamo turbati o afflitti non dobbiamo accagionarne gli altri, o la fortuna, o le cose in se stesse, ma sì veramente noi medesimi, cioè le nostre opinioni. Quindi il segreto della felicità sta nel buon uso delle nostre idee, nel non farsi illusione sul valore delle cose.

Abbi cura di ricordare a te medesimo il vero essere di ciaschedunna cosa che ti diletta o che tu ami o che ti serve ad alcun uso, incominciando dalle più piccole; se tu ami una pentola, dire a te stesso: io amo una pentola; perciocchè se ella si spezzerà, tu non avrai però l'animo alterato. Se tu bacerai per avventura un tuo figliuolino o la moglie, dirai teco stesso: io bacio un mortale; acciocchè morendoti quella donna o quel fanciullino, tu non abbi perciò a turbarti.

Di qui un'altra conseguenza: la rassegnazione al corso delle cose esterne, all'ordine del mondo. Tu non devi cercare che le cose procedano a modo tuo, ma volere ch'elle vadano così come fanno, e bene starà. Le cose sono quello che sono, e noi non possiamo mutarle; quello che possiamo mutare sono i nostri desiderii, la direzione della nostra volontà e il nostro modo di vedere: il quale allora è giusto, quando, rimanendo inviolata la libertà interiore dello spirito, accettiamo francamente tutto quello che ci può accadere e che non dipende da noi.

Questa rassegnazione non è una rassegnazione triste, come di chi desidera o rimpiange quello che gli è rifiutato, ma è franca e lieta perchè ha un fondamento religioso, è sostenuta dalla fede nella Provvidenza e nella sua bontà.

Di tutte le speculazioni teoriche della sua scuola Epitteto ritiene soprattutto questa della Provvidenza: quindi l'ottimismo. Il pensiero di Dio è sempre presente al suo spirito. E i pensieri che lo tengono occupato sono questi, rivolgendosi a Dio:

Forse ho trasgrediti i tuoi ordini? Forse ho usato male delle facoltà che tu m'avevi date? T'ho mai nulla rimproverato? Ho mai biasimato il tuo governo? Sono stato malato perchè

tu lo hai voluto. Gli altri pure lo sono, ma io sono stato senza scontentezza. Sono stato povero, perchè tu l'hai voluto: sono stato contento di essere.... Non mi sono sempre presentato a te col viso lieto, non aspettando che un ordine, un segno da te? Tu vuoi ch'io parta oggi da questo grande spettacolo del mondo: io partirò. Ti rendo grazie senza riserva, di avermici ammesso con te, di avermi concesso di contemplare le opere tue e di comprendere il tuo governo. Che siano questi i miei pensieri nel momento in cui mi prenderà la morte.

E in un altro luogo, dopo aver celebrato i benefizi della Provvidenza, e come tutti dovrebbero cantare un inno di gloria e di gratitudine alla divinità, egli continua:

Ebbene, poichè voi siete ciechi, che cosa posso fare io vecchio e zoppo, se non di cantare Dio? Se io fossi un usignuolo, farei il mestiere di un usignuolo; se fossi un cigno, quello del cigno. Io sono un essere ragionevole: bisogna che io canti Dio. Questo è il mio mestiere e io lo faccio, e non mi stancherò mai di farlo.

Su questo fondamento religioso si basano i nostri doveri: gli uomini per il loro carattere razionale partecipano della divinità, sono figli di Dio, ἀπόσπασμα θεοῦ, ἀπόγονοι θεοῦ, e quindi fra loro συγγενεῖς, ἀδελφοὶ φύσει: di qui, rispetto della persona umana in se stessa e amore, benevolenza verso gli altri.

La formula che riassume la saggezza pratica di Epitteto ci è stata conservata da Aulo Gellio nelle parole: *sustine et abstine*, ἀνέχου καὶ ἀπέχου.

Quello ch'è più caratteristico di questa dottrina non è tanto il concetto della divinità e della sua provvidenza, ch'è poi per lo stoico l'ordine del mondo, quanto

16

più specialmente la disposizione di spirito abituale in cui vive il saggio, la preoccupazione di una vita spirituale tutta interiore fondata sull'esaltazione della volontà razionale, che trova in se stessa il suo rifugio inviolabile. Se Epitteto avesse una fede più ferma (che non ha) nell'immortalità dell'anima, potrebbe dire anche lui: il mio regno non è di questo mondo; ma comincia a dirlo per quel distacco ch'egli predica dalla realtà esterna:

Come in una navigazione, poichè il legno è giunto in qualche porto, se tu esci dal legno sulla riva, tu puoi bene ancora venir cogliendo per via qua una chiocciolina, là una radicetta, ma ei ti conviene però aver sempre il pensiero alla nave, e voltarti spesso, per intendere se il pilota ti chiama, e chiamandoti, lasciare tutte quelle cose, per non avere a essere cacciato dentro legato come si fa delle pecore; così nella vita, se in cambio di radicette e di chioccioline ti si porgerà qualche piacere, niente vieta che tu non lo debba pigliare e godertelo. Ma se il pilota ti chiama, corri tosto alla nave senza voltarti, lasciata stare ogni cosa. E se tu sarai vecchio, non ti dilungherai dal legno gran tratto, per non avere a mancare quando il pilota ti chiami.

Quello che rende supremamente interessante Epitteto non sono i dogmi ch'egli insegna e che sono quelli di tutta la sua scuola, ma è la sua figura stessa, il suo carattere, quella dottrina diventata persona: la dottrina morale di un povero, di un malato, di un solitario, di uno schiavo eroico, che fa della sua condizione umile il piedistallo della sua grandezza, e guarda in faccia la vita, e afferma energicamente la sua volontà e trova in quest'affermazione la tranquillità del suo spirito.

Tuttavia qualche cosa gli manca. Pascal diceva che Epitteto conosce la grandezza dell'uomo, non ne conosce

la debolezza. C'è troppa tensione in lui, un predominio assoluto della ragione fino a diventare innaturale: egli ha la forza in sommo grado, ma gli manca la grazia, la tenerezza, gli manca soprattutto la pietà, ch'è la grande lacuna di tutto lo stoicismo.

Sentite questo luogo del Manuale:

Quando tu vedi alcuno che pianga o per morte di alcun suo congiunto o per lontananza di un figliuolo o perdita della roba, guarda che l'apparenza non ti trasporti in guisa che tu pensi che questo tale, a cagione delle cose estrinseche, patisca alcun male vero. Ma tu distinguerai teco stesso subitamente e dirai: questi è tribolato e afflitto, non dall'accaduto, poichè questo medesimo non dà niuna tribolazione a un altro, ma dal concetto ch'egli ha dell'accaduto. Ciò nonostante tu non farai difficoltà di secondare il suo dolore in parole, ed anco, se occorre, di sospirare insieme seco; ma guarda che tu non sospirassi però di cuore.

Questa pietà finta è una nota falsa. C'è una pietà vera, una vera misericordia, che non è una debolezza, e fa parte di una saggezza più compiuta e più umana che non sia quella degli Stoici.

XVII.

MARCO AURELIO

1. Il libro dei " Pensieri " - 2. Passaggio all'ultima età della filosofia greca.

1. - Dopo Epitteto, lo schiavo liberato, la storia dello stoicismo romano si conchiude con una grande anima stoica sul trono dei Cesari.

Marco Annio Vero nacque a Roma nel 121 da un'antica e illustre famiglia, la gente Annia. Ancora fanciullo fu notato dall'imperatore Adriano che lo amò per la sincerità della sua indole, e scherzando sul nome di Verus che gli veniva dal padre, lo chiamava Verissimus. Quando Adriano si decise a designare per suo erede Antonino, quello che fu detto Antonino Pio, e che fu, come tutti sanno, un ottimo imperatore, gli ordinò di adottare il giovane Marco che aveva allora 18 anni. Sotto Antonino, Marco Aurelio (detto così perchè per l'adozione era entrato nella gente Aurelia) visse nella casa imperiale come figlio adottivo dell'imperatore ed erede presuntivo al trono. Quando Antonino morì, nel 161, Marco Aurelio diventò imperatore e regnò per 19 anni fino al 180. Ebbe per mo-

glie la celebre Faustina ch'egli amò teneramente, e fu suo figlio Commodo, che fu pessimo uomo e pessimo imperatore.

Marco Aurelio, da tutto quello che sappiamo di lui e dalle testimonianze dei suoi contemporanei, è stato il più buono degli uomini. Le sue alte qualità morali si rivelarono sin dall'infanzia, e l'applicazione costante di tutta la sua vita fu di migliorare se stesso. Fu istruito dai maestri più illustri del tempo, ch'egli nel 1° libro dei suoi *Pensieri* ricorda con pietà e gratitudine, insieme con i suoi parenti, l'avo, il padre, la madre, specialmente Antonino Pio, del quale fa un ritratto ammirabile, ringraziando gli Dei dei benefizi e degli esempi di virtù che ha ricevuto da tutti loro. Fra gli altri suoi maestri fu il retore Frontone, al quale scrisse più lettere che ci rimangono; ma non diventò un retore nè amò la retorica: la filosofia lo attrasse invincibilmente, ed egli vi si abbandonò tutto. Diventò stoico: ebbe a maestri i due stoici Apollonio di Calcedonia e Giunio Rustico: quest'ultimo gli fece conoscere i Discorsi di Epitteto, ciò ch'egli considera come un gran benefizio e un avvenimento della sua vita.

Del resto questo è uno dei casi tipici in cui si vede che non è la dottrina che forma l'uomo, ma è l'uomo che si sceglie e professa la dottrina ch'è più conforme al suo carattere. Marco Aurelio è una natura nobilissima che ha trovato nello stoicismo la sua fede, la sua religione, l'espressione e la regola della sua vita.

Come imperatore, fece tutto il suo dovere: attivo, benefico, clemente: amministrò la giustizia, introdusse riforme, fece la guerra, morì facendo la guerra. I barbari s'addensavano e premevano ai confini dell'impero, dalla

parte del Danubio. L'imperatore passa 12 anni del suo regno a combatterli, dirigendo lui le spedizioni. Poi ribellioni, calamità di ogni specie, peste, carestia, terremoti, tutte le miserie dell'impero che s'avvia alla sua rovina. Marco Aurelio oppone a tutto questo il suo coraggio, la sua energia, e muore sotto la tenda, tra le nebbie del Danubio, presso Vienna, in un'ultima spedizione contro i Marcomanni.

Questa era la parte che il destino gli aveva assegnato, la sua vita esterna. Ma è una natura contemplativa, che sente il bisogno di raccogliersi, di riflettere, di meditare. E nei ritagli di tempo, in mezzo agli affari, o la sera sotto la tenda, dopo un giorno di battaglia, egli getta sulla carta le sue note, le sue riflessioni, agita i problemi della vita e della morte.

Così è nato questo libretto immortale dei *Pensieri* o *Ricordi,* come lo chiamano, diviso oggi in 12 libri, scritto giorno per giorno, negli ultimi anni della sua vita. È scritto in greco, ch'era la lingua più diffusa nell'impero: in questa lingua i suoi maestri gli avevano rivelato la filosofia, i principî della saggezza e della virtù: di questa lingua egli si serve quando parla con la sua coscienza e la sua coscienza gli risponde.

Il libro è intitolato appunto: εἰς ἑαυτόν.

La prima cosa che colpisce in queste note è la loro assoluta sincerità. Sono pochissimi gli scrittori che quando scrivono parlano realmente con se stessi. Marco Aurelio non ha davanti a sè dei lettori o degli scolari: in lui non declamazioni, non desiderio di parere, non spirito di propaganda. Epitteto è come un missionario che mira a convertire gli altri, concepisce la scuola come un sacerdozio.

Marco Aurelio lavora su se stesso, fa il suo esame di coscienza, aspira a diventare sempre migliore.

Non è il discorso didattico volto al di fuori, ma la meditazione interna. E non già che si confessi o racconti le sue esperienze per fare della psicologia su se stesso; no, ma si consiglia, si ammonisce, vuole stabilire e tener ferme le massime che dovranno guidarlo nella vita: mai libro è stato scritto con così profonda serietà: più che fare delle confidenze, le sue riflessioni esprimono la reazione della sua coscienza di fronte a quello che gli accade, a ciò ch'egli osserva al di fuori e al di dentro di sè. Così, senza volerlo, ingenuamente, egli rivela, mette a nudo la sua anima, quello che è e l'ideale a cui aspira.

Giacchè quest'uomo, che guarda la vita dall'alto di un trono, ch'è padrone del mondo e al disopra di tutti gli altri uomini, non ha maggiore ambizione che di purificare la sua anima, perchè sia sempre più conforme al genio divino, alla parte razionale, che porta dentro di sè. Isolarsi, staccarsi il più possibile dalle cose materiali, volgere la mente alla contemplazione della natura infinita, e la volontà alla pratica del bene, è la saggezza per lui.

Van cercando ritiri alla campagna, alla marina, sui monti, e tu stesso suoli desiderare siffatti luoghi; ma non c'è miglior ritiro, e più tranquillo, di quello che l'uomo trova in se stesso, nella propria anima. Concedi dunque spesso a te questo rifugio, e rinnovella quivi te stesso.... E soprattutto non agitarti, non aver grandi desiderii, ma cerca d'essere libero, e di considerare le cose virilmente, da uomo, da cittadino, da essere mortale. E fra le considerazioni che farai, tieni sempre davanti queste due: la prima, che le cose materiali non toccano l'anima e, stando al di fuori di essa, non la possono agitare. I turbamenti vengono tutti dall'idea interna.

La seconda, che tutte le cose che tu vedi si trasformano, e, mentre tu le vedi, ecco già più non sono. A quante trasformazioni tu hai preso parte! Il mondo non è che mutamento, la vita non è che apparenza (IV, 3).

Quest'idea del fluire perenne che insegnava Eraclito, della fugacità, dell'evanescenza di tutte le cose terrene, è una di quelle che si presentano più spesso al suo spirito. Egli ripeterebbe volentieri che la nostra vita è fatta della materia di cui sono fatti i nostri sogni, e lo dice a modo suo:

Della vita umana la durata è un punto, la materia fluente, la compagine di tutto il corpo corruzione, l'anima un soffio, la fortuna non prevedibile, la fama cosa senza giudizio. E a dirla in breve.... la vita tutta intera guerra e pellegrinaggio, e la rinomanza che le vien dopo oblio. Che adunque vi ha a cui tu ti possa attenere? Sola ed unica cosa la filosofia,

che per lui vuol dire custodire per tal modo il genio interno ch'egli non riceva onta nè danno, serbar fede nel bene, vivere secondo verità e giustizia, accettare ogni avvenimento che ci è destinato, e soprattutto poi aspettare la morte con mente serena.

Questo pensiero della morte è un altro di quelli che Marco Aurelio ha più presenti allo spirito. Per nessuno degli antichi, come per lui, è vero quello che diceva il Socrate platonico: che la vita è pel filosofo una meditazione continua della morte. « Non disprezzare la morte, ma falle buon viso, come ad una delle cose che la natura vuole ». Egli ripete il verso di Omero: Come le foglie degli alberi, così le generazioni degli uomini. E aggiunge:

Sì, foglie sono i tuoi figliuoli, foglie tutti costoro che ti acclamano, e questi altri che ti maledicono, o ti vilipendono

e lacerano in segreto. Foglie sono ancora quelli che ricorderanno il tuo nome dopo la tua morte. Tutte cose che nascono nella stagione di primavera; poi il vento le abbatte, e poi la selva altre ne produce. Ma comune a tutte è il durar poco. Eppure tu ora fuggi, ora segui ogni cosa come se fosse eterna. Un poco ancora e chiuderai gli occhi, e chi ti comporrà sul rogo sarà pianto da altri.

E cento altri luoghi simili, tra cui questo (IV, 48):

La somma è che le cose umane sono da considerare come effimere e di nessun prezzo. Ieri, un po' di poltiglia, oggi mummia e cenere. E dunque questo attimo di tempo bisogna attraversarlo conforme la natura richiede, e andarsene serenamente, come l'oliva che, diventata matura, cade benedicendo la terra che l'ha portata, e ringraziando l'albero che l'ha generata.

A questa visione così limpida e, in fondo, così melanconica della vita e del destino umano si accompagna una gran fede.

Marco Aurelio non crede all'immortalità dell'anima, non si consola con speranze oltramondane, sa che l'anima individuale, sciolti gli elementi corporei, ritornerà nel gran tutto da cui è nata; ma coi suoi maestri stoici crede alla natura razionale e divina del mondo. La sua rassegnazione è sostenuta da un grande atto di fede nella ragione e nella bontà divina.

Se gli Dei hanno provveduto per me e per le cose che mi devono accadere, hanno provveduto a fin di bene. Perchè non sarebbe facile immaginare un Dio improvvido.

Quest'anima così alta e purificata da ogni egoismo, gettando il suo sguardo sulla vita e riconoscendone la vanità, e non facendosi nessuna illusione sul mondo e sulla

malvagità umana, afferma ciò nonostante la sua fede nel bene, e quando è d'accordo coi suoi maestri stoici, crede in una Provvidenza buona, nella ragione universale di cui l'uomo è una parte.

Ma non sì che qualche volta non gli attraversino la mente dei dubbi intorno a ciò che vi può essere di dogmatico in quest'affermazione. Il suo temperamento è cosiffatto che egli non si chiude nei dogmi della sua scuola: ammette anche a momenti, qualche volta, la possibilità di altre ipotesi, per es. quella degli atomi. Ha la coscienza dell'incertezza di ogni affermazione intorno alla realtà universale. In un luogo (V, 10) dice: Le cose sono come inviluppate di tali tenebre, che a filosofi non pochi, e non dei più volgari, esse son parse del tutto incomprensibili.

Ebbene, nonostante quest'incertezza e questi dubbi, la sua fede nel bene è così invitta, ch'egli l'afferma al di là di tutti i dogmi: è l'*ubi consistam* della sua vita. « Se vi ha una divinità intelligente e provvidente, tutto va bene; o le cose si governano dal caso, e tu almeno non governare a caso te stesso (IX, 28). – Come? il lume della lampada, finch'ella non si estingue, risplende e non perde della sua luce; e in te, la verità, la giustizia e la saggezza si spegneranno prima della vita? » – Qui è la volontà buona, nella sua purezza, la volontà che vuole essere buona, che afferma risolutamente se stessa, e pur trovando un sostegno nell'idea di un ordine razionale del mondo, è certa soprattutto di sè, della sua natura intelligente e di volere il bene, e attinge in questa certezza la coscienza dei suoi doveri e l'energia dell'operare.

« La mia natura è razionale e socievole. La mia comunità è la mia patria, di me Antonino è Roma, di me uomo

è il mondo. Tutte le cose che sono utili a queste due patrie, sono buone anche per me ».

Il principio stoico della solidarietà trova qui accenti e immagini nuove: « Se mai vedesti una mano recisa, un piede, una testa giacente lontana dal corpo a cui apparteneva, pensa che tale ti rendi, per quanto sia in te, se non ti adatti alla sorte e ti separi dagli altri, e fai qualche cosa che non giovi alla comunità. Tu ti sei strappato dall'unità ch'è secondo natura. Ma rifletti che ti è possibile riunirti di nuovo ».

Noi non siamo parti (μέρος), ma membra (μέλος) della società degli esseri razionali.

Data questa società come naturale perchè è razionale, si capisce come Marco Aurelio celebri il benefizio e la carità con parole evangeliche:

Il beneficare è un'azione secondo natura.

Gli uomini sono nati gli uni per gli altri.

Chi fa ingiuria altrui è sacrilego.

Quando hai beneficato un uomo, che pretendi tu ancora? Non ti accontenti di aver operato secondo la natura tua, ma vuoi anche una mercede? Come se l'occhio chiedesse una mercede perchè vede, o i piedi perchè camminano.

E in un altro luogo oppone a quelli che si aspettano il contraccambio del benefizio, colui che quasi non ha la coscienza o la memoria del bene che ha fatto altrui, ma è simile alla vite che porta il grappolo, ed altro non cerca, contenta di portare, venuto il momento, il proprio frutto.

La bontà è invincibile – è detto altrove – quando sia schietta e non sia un'affettazione o una parte che tu reciti. E in vero che ti può egli fare l'uomo il più iracondo e insolente, se tu ti mostri a lui tuttavia amorevole, e se, venendo il caso, tu

lo ammonisci cortesemente e cerchi di farlo ricredere in quel tempo medesimo che egli intende ad offenderti? No, figliuol mio, noi siamo nati ad altro. A me tu non nuoci; a te bensì, figliuol mio.

Citiamo ancora l'ultimo pensiero, quello con cui il libro si chiude:

O uomo, facesti le tue parti di cittadino in questa grande città. Che importa se per cinque o per tre anni? ciò che avviene secondo la legge è giusto per tutti. Come puoi dunque rammaricarti, se non già un tiranno ti manda fuori della città, non un giudice iniquo, ma quella stessa natura che ti aveva introdotto? È come se il direttore della commedia licenziasse l'attore. – Ma io non ho recitato i cinque atti, ne ho recitati solamente tre. – È vero, ma nella vita tre soli atti possono comporre un dramma intero. Poichè colui che vuole si finisca è quello stesso che fu autore prima della composizione, poi dello scioglimento. Tu non sei autore nè dell' una nè dell'altro. E dunque va' via serenamente, perchè è sereno anche colui che ti congeda.

Chi guarda ai momenti che abbiamo rilevato di questo soliloquio, comprenderà l'orientazione profondamente religiosa di questo spirito; e non si meraviglierà che, come il Manuale di Epitteto fu riprodotto con qualche leggiera e necessaria modificazione da S. Nilo pei suoi monaci, così il cardinale Barberini traducesse il libro dei *Ricordi,* perchè, egli diceva, la sua anima diventasse del colore della sua porpora di fronte all'altezza di quella saggezza e di quella pietà. E molti hanno ripetuto a proposito di Marco Aurelio la parola di Tertulliano: *anima naturaliter christiana.*

Il curioso è che Marco Aurelio fu tra gl'imperatori che perseguitarono i cristiani, o almeno sotto il suo regno av-

vennero delle persecuzioni o dei martirii permessi o non sconfessati certamente da lui.

Nei *Ricordi* c'è un solo luogo (XI, 3) che si riferisce incidentalmente ai cristiani:

« Sia la tua anima preparata a separarsi quando che sia dal corpo, o per spegnersi o per disciogliersi o per sopravvivere. Ma questa preparazione venga dal tuo proprio giudizio, e non sia l'effetto di una vana ostinazione, come quella dei cristiani; sia ragionata e dignitosa, in modo da persuadere gli altri, e non si manifesti con attitudine da commediante ».

Si vede ch'egli non ne aveva nessuna stima, e agli occhi di un imperatore romano la setta cristiana doveva apparire allora come una società segreta ed anarchica, filosoficamente disprezzabile, e politicamente e moralmente pericolosa, piena dell'odio del genere umano, come dice Tacito: l'impero faceva atto di difesa cercando di sterminarla.

Le nostre idee naturalmente sono ora mutate.

La base dell'intuizione di Marco Aurelio è una convinzione filosofica, razionale, alla quale sono perfettamente estranee le credenze cristiane. Tuttavia si può dire che la filosofia stoica ha perduto qui ogni rigidità e ogni orgoglio, s'è colorita delle qualità di questo carattere, è diventata mite e più umana e benigna, e parla un linguaggio e manda accenti che fanno presentire il linguaggio cristiano [1].

Certo è che questa grande e pura anima che ci appa-

---

[1] Si può vedere su Marco Aurelio uno studio di GAETANO NEGRI nelle *Meditazioni vagabonde* (Milano, Hoepli).

risce in mezzo al finire di un mondo, con la sua vigilanza a interrogare se stessa e a migliorarsi, col suo sentimento vivo della fugacità di tutte le cose terrene, con la sua meditazione serena della morte e del destino umano, con la sua rassegnazione e pietà e fede invitta nel bene, con la sua bontà e amore degli uomini, quest'anima, dico, e il libro ch'è documento di essa, troveranno sempre eco nel cuore degli uomini: perchè quel libro dei *Pensieri*, come ha detto il Renan, è veramente una specie di vangelo eterno, sempre giovane di verità e di vita.

2. – Cicerone, Seneca, Epitteto e Marco Aurelio sono, insieme con Lucrezio, i rappresentanti tipici più notevoli della filosofia nell'epoca romana.

Intanto le antiche scuole continuavano. Marco Aurelio fonda delle cattedre ufficiali in Atene, con una ricca dotazione, per i rappresentanti delle quattro scuole principali. Il regno di Marco Aurelio, come in generale quello degli Antonini, è stato chiamato il regno dei filosofi: prima guardati con sospetto, disprezzati e spesso perseguitati come sotto Nerone e Domiziano, ora sono onorati e protetti, circondano l'imperatore ch'è egli stesso un filosofo. Pareva avverato il sogno di Platone: il mondo governato dai filosofi; e certo non mancava all'imperatore nè ad alcuni almeno di quelli che lo circondavano, la buona volontà di fare il bene e la felicità del genere umano: quantunque nessuno si facesse meno illusioni di lui su quello che la filosofia può fare. « Non sperare che ci sia mai una repubblica di Platone, e sii contento se anche un poco le cose migliorino, pensando che anche questo non è piccola cosa. Chi potrebbe mutare le opinioni e le di-

sposizioni interiori degli uomini? Semplice e modesta è l'opera della filosofia ».

Questo pensava l'imperatore ch'era un onest'uomo e un uomo di buon senso. Ma la filosofia era diventata di moda.

All'infuori dell'insegnamento ufficiale o delle scuole vi erano dei filosofi nomadi, popolari, specie di missionari, che portavano la filosofia su tutti i punti dell'impero. Torna in onore il nome di sofista, e i sofisti del secondo e del terzo secolo d. C. sono dei retori, dei parlatori, educatisi nelle scuole dell'Asia minore, che fanno dei discorsi d'apparato davanti al pubblico, pronti a trattare qualunque argomento, anche di cose morali. Spesso si vedeva al circo, al teatro, nelle assemblee apparire un sofista, e reclamare il silenzio in nome della natura immortale, di cui si diceva il veridico interprete. E faceva la sua predica o la sua conferenza.

Si distinguono, tra questi predicatori popolari, i Cinici, col loro franco parlare, con la loro saggezza austera: sono come cappuccini, senza beni e senza famiglia, che credono di esercitare un ministero divino, esortando alla virtù, dando ammonizioni e consigli, mostrando con la parola e con l'esempio la via della libertà e della salvazione. Questo almeno è il ritratto ideale del Cinico come lo concepisce Epitteto, ch'è egli stesso una specie di missionario; e questa predicazione morale è stata forse il tentativo più serio per far penetrare la filosofia nelle classi più umili.

I risultati non dovettero essere grandi; ma quel ch'è peggio, come sempre succede, quando i filosofi abbondano, ci sono anche i falsi filosofi. Siccome avevano un loro costume, il mantello, una lunga barba, il bastone, la bisaccia, niente di più facile che imitarli: non tutti

quelli che sono vestiti da monaco sono monaci: spesso erano semplici sofisti che cercavano gli applausi e li trovavano, qualche volta ciarlatani schietti, gente avida, famelica e insolente, oppure avventurieri e mistificatori che esercitavano il mestiere della filosofia come qualunque altro: i più innocui erano i semplici venditori di chiacchiere, come quel sofista che, essendosi presentato ad Atene come esperto di tutte le filosofie, diceva: Che Aristotile mi chiami al Liceo, io lo seguo; che Platone m'inviti all'Accademia, io ci vado; se Zenone mi reclama, io mi faccio ospite del Portico; su una parola che mi dice Pitagora, io mi taccio. – E allora fa' conto che ti chiami Pitagora, gli risponde un cinico, Demonatte [1]).

Data quest'abbondanza di filosofi e di falsi filosofi, si capiscono le satire che si possono leggere in Luciano, il quale del resto non risparmia nessuno, nè gli uomini nè gli Dei, e con la sua fantasia, col suo buon umore, col suo scetticismo, ci dà dei documenti interessanti sullo stato degli spiriti in questi secoli dell'impero, ai tempi di Marco Aurelio, di cui egli è contemporaneo.

C'è uno dei suoi dialoghi che s'intitola, nella traduzione del Settembrini, *Una vendita di vite all'incanto:* sono i filosofi, i fondatori delle antiche dottrine, venduti all'asta.

Tu – dice Giove a un servitore – disponi gli scanni e prepara il luogo agli avventori; tu presenterai ad una ad una le vite che abbiamo a vendere; ma ripuliscile prima, affinchè abbiano buona apparenza ed attirino gente assai. E tu, o Mercurio, fa' il bando e chiama col buon augurio i compratori ad entrare in bottega. Per ora metteremo all'incanto queste vite qui, questi filosofi d'ogni specie e d'ogni setta.

---

[1]) E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique.*

E Mercurio comincia col chiamare Pitagora:

Ehi tu, o Pitagora, vieni innanzi e fatti vedere da questa gente.

E dà il bando:

Io vendo la vita ottima, la vita santa: chi la compra? chi vuol essere più che uomo? chi vuol conoscere l'armonia dell'universo, e dopo ch'è morto risuscitare?

Compratore. Non m'ha cattiva cera – (Pitagora, coi lunghi capelli, ha un aspetto venerabile) – che sa bene egli?

Mercurio. Aritmetica, astronomia, magia, geometria, musica, furfanteria: tu vedi un valentissimo strologo.

Compratore. È lecito d'interrogarlo?

Mercurio. Interrogalo pure.

E così il dialogo continua, finchè il compratore si decide a prenderselo per 10 mine, qualche cosa come 900 lire. E poi viene la volta di Diogene il cinico, ch'è ceduto per 2 oboli, 30 cent., perchè, dice Mercurio, ce ne sbarazziamo volentieri: costui strilla, insulta, sermoneggia, mette scompiglio in tutti, ha sempre in bocca cattive parole. E poi Aristippo il cirenaico, e Democrito che ride e Eraclito che piange, venduti tutt'e due insieme, e Socrate e Crisippo, e infine lo Scettico, tutti caratterizzati con la solita maniera satirica, finchè Mercurio conclude: Voi altri sarete richiamati domani, chè venderemo altre vite all'incanto, gl'ignoranti filosofastri, i facchini della scienza, i disputatori di piazza.

È in fondo uno scherzo; ma c'è un altro dialogo più importante e d'intonazione più seria, intitolato *Ermotimo,* nel quale sono messe a contrasto le diverse scuole, che pretendono tutte di possedere la verità e di guidare alla

felicità, e si conclude che le promesse ambiziose della filosofia sono una chimera irrealizzabile.

Qui il dialogo è molto più serrato e concludente. Ermotimo è un seguace della filosofia stoica, e il suo interlocutore Licinio, ch'è poi lo stesso Luciano, lo conduce a poco a poco a rinunziare alle pretensioni dei filosofi, di qualunque setta filosofica. Prima di tutto gli fa osservare che i filosofi per lo più, compresi i suoi maestri stoici, dicono una cosa e ne fanno un'altra, vivono in una maniera che non ha niente che vedere con la virtù o le virtù che predicano a parole; ma poi, attaccando la quistione teorica, gli mostra com'è difficile decidere quale delle tante scuole che si combattono sia in possesso della verità: bisognerebbe conoscerle ed esaminarle tutte, il che richiederebbe un tempo enorme; non basterebbe tutta la vita, anzi più vite; e poi è proprio sicuro che una di quelle scuole sia in possesso della verità? e a quale segno, con quale criterio riconoscerla? Ermotimo deve convenire da ultimo d'aver perduto molto tempo e avere speso molto denaro per raggiungere un fine ch'è in fondo irraggiungibile. Bisogna vivere come fanno tutti e non proseguire speranze impossibili. Il che è detto contro gli Stoici come contro qualunque altra setta. L'ultima parola di Ermotimo oramai rinsavito è questa: Per l'avvenire se incontrerò un filosofo, anche a caso per via, volterò le spalle, e fuggirò come dai cani arrabbiati.

Nello stesso torno di tempo, verso la fine del secondo secolo, Sesto Empirico, come sappiamo, raccoglieva e sistematizzava i risultati del pensiero scettico mostrando la fallacia di ogni affermazione che andasse al di là delle apparenze. Gli argomenti di Luciano nell'*Ermotimo* sono

in fondo gli stessi argomenti scettici, o alcuni di quelli, che hanno perduto ogni fare didattico, ogni sottigliezza di scuola, e sono presentati in una maniera viva, drammatica e piena di buon umore.

E se le cose fossero rimaste in questi termini, la filosofia antica sarebbe finita, con le dottrine eclettiche più o meno popolari, di scarsa efficacia, e da ultimo con lo scetticismo. Tutt'al più poteva continuare l'opera degli eruditi sulle filosofie anteriori: *quae philosophia fuit, facta philologia est,* diceva già Seneca in un'epistola. È cominciata l'opera dei commentatori, specialmente nella scuola peripatetica: le opere di Aristotile sono raccolte e pubblicate da Andronico di Rodi nell'ultimo secolo prima di C., e quell'edizione diventa il punto di partenza e l'occasione di una quantità di commenti, il più celebre dei quali sarà quello di Alessandro d'Afrodisia, il commentatore per eccellenza, verso il 200 dell'e. v. Se le cose fossero rimaste a questo punto, la filosofia antica non avrebbe potuto fare altro che ripetersi e commentare se stessa, senza idee nuove, senza nessuna efficacia sulla vita.

Se non che, in questi tempi appunto una profonda rivoluzione si veniva preparando negli spiriti, e non negli spiriti colti solamente, ma in tutte le masse popolari dell'immenso impero. In quella mescolanza e rimescolamento di popoli unificati dalla conquista romana, tra quegli schiavi, tra quelle plebi il bisogno religioso si fa sentire con una forza elementare, irresistibile. La religione ufficiale del politeismo, le antiche fedi non bastano più; a Roma stessa tutte le religioni o superstizioni straniere trovano dei partigiani: s'introducono nuovi culti, e trovano credito specialmente quelli che si riferiscono al destino dell'anima

dopo la morte. I culti egiziani di Iside e Osiride, quello persiano di Mitra, gli Ebrei col loro monoteismo, i Cristiani col loro Dio risuscitato e con l'amore fraterno che predicano, trovano seguaci e si diffondono. E come suole succedere in questi tempi di crisi, l'incredulità va di pari passo con la superstizione: c'è un gran vuoto nelle coscienze insodisfatte degli antichi Dei, e un grande bisogno di credere, un'aspirazione al divino che diventa prepotente. S'aggiunga che la coltura scientifica è scarsa o non esiste affatto: non mancano le menti sobrie, ma rimangono isolate: gli Epicurei combattono ogni superstizione, ma non hanno seguito; il maraviglioso, il soprannaturale, anche nelle loro forme più grossolane, rispondono troppo ai bisogni delle coscienze, perchè esse non vi si precipitino. È il tempo dell'astrologia, della magia, di mille credenze strane su Dio, sui demoni, sull'anima e sull'altro mondo, che da tutte le parti penetrano dall'Oriente nell'Occidente. *Assidua de Deo quaestio est,* dice Plinio il vecchio: è il motto che caratterizza questo movimento.

In quest'atmosfera religiosa anche la filosofia diventa religiosa. I filosofi non sfuggono a quest'inquietudine che tormentava le anime nei primi secoli dell'êra cristiana. Essi sono preoccupati soprattutto della scienza del divino: al periodo prevalentemente etico dell'età ellenistica succede il periodo religioso.

La filosofia greca era nata quando, staccandosi dalla tradizione mitologica, aveva cominciato a riflettere razionalmente sulla natura; ora finisce nella teosofia.

Nel fatto le dottrine dell'età ellenistica non rispondevano più, non bastavano, a questi nuovi bisogni dello

spirito. Stoici, Epicurei, Scettici cercavano la felicità o la beatitudine nella libertà del saggio, e credevano di trovarla gli uni nella virtù, gli altri nel piacere o nel senso sereno della vita, gli altri nella rinunzia a ogni sapere certo. Ma essi non trovavano quello che cercavano, la loro filosofia non dava alle anime quello che prometteva. L'uomo scopre la vanità dell'esistenza terrena e perde la fiducia in se stesso, nella sua ragione e nella sua forza, aspira ad una fede più sicura, più forte della sua ragione, che lo sostenga e lo sollevi, lo liberi dal dolore, dal male, da tutte le limitazioni dell'esistenza terrena: aspira al divino. Il problema della libertà del saggio diventa il problema della liberazione.

Delle dottrine anteriori rinascono quelle che rispondono meglio a questi nuovi bisogni: il Pitagorismo con le sue tendenze ascetiche e mistiche, e il Platonismo che aveva formulato per la prima volta il contrasto tra la realtà sensibile e il mondo ideale.

Così comincia quel disprezzo della natura, quello spostarsi dell'interesse umano dalle cose terrene alla sfera celeste, a un di là nel quale l'uomo cerca la sua salvazione e la sua beatitudine.

Il luogo dove si effettuò principalmente questo rimescolamento di dottrine filosofiche e religiose, greche e orientali, fu Alessandria, la città cosmopolita che, fondata da Alessandro, non è solamente un grande emporio commerciale, ma è anche una grande fucina ed emporio di idee, un focolare di cultura: arricchita dai Tolomei di una biblioteca unica, popolata di dotti che coltivano le scienze particolari, è il punto d'incontro di due mondi, del mondo greco-romano e del mondo orientale.

Da quest' incontro e da questa fucina d'idee nascerà l'ultima forma che prende la filosofia antica, il Neoplatonismo, che tenterà invano di contrastare il terreno al Cristianesimo, il quale cerca pure nello stesso tempo la formula dei suoi dogmi e finirà col trionfare.

Noi, lasciando da parte la storia delle origini cristiane, diremo brevemente di alcune dottrine che si possono considerare come gli antecedenti del Neoplatonismo, e poi ci fermeremo un poco di più su Plotino, ch' è l'ultimo grande nome della filosofia antica, dopo quelli di Platone e di Aristotile.

XVIII.

FILONE DI ALESSANDRIA

1. Gli Ebrei ellenizzanti - 2. La dottrina di Filone.

1. - I filosofi di quest' ultimo periodo della filosofia greca si possono ridurre a tre gruppi o scuole principali: 1° La scuola che si suole chiamare giudaico-alessandrina; 2° I Neopitagorici e Platonici più o meno pitagorizzanti; 3° Il Neoplatonismo.

Cominciamo dalla prima.

L'incontro dell'Ebraismo con l'Ellenismo, della religione d'Israele con la sapienza greca, è uno dei fatti capitali nella storia delle idee e della civiltà umana. È mediante questo contatto che il monoteismo ebraico è diventato una delle religioni universali.

Questo contatto avvenne dapprima in Alessandria, dove, al tempo dei Tolomei, s'era formata una colonia di Ebrei, che diventò sempre più fiorente di ricchezze e di cultura; e vi nacquero uomini che, mentre rimanevano fedeli alle loro tradizioni nazionali, non potevano a meno di apprezzare il valore della civiltà greca, nelle arti, nelle lettere, nelle scienze, nella filosofia. Essi si educavano in quella cultura, diventavano Ebrei ellenizzanti.

Un primo documento di quest'attività greco-ebraica è la traduzione greca della Bibbia, che si disse dei Settanta, perchè secondo una leggenda sarebbe stata fatta da 72 dotti mandati dal Sacerdóte di Gerusalemme a Tolomeo Filadelfo, che voleva avere nella sua grande biblioteca i libri di Mosè tradotti in greco, e questi 72 traduttori, chiusi in tante camerette separate, senza poter comunicare fra loro, avrebbero tradotta da capo a fondo, come per un'ispirazione divina, tutta quanta la Bibbia.

Il vero è che la traduzione rispondeva al bisogno della comunità ebrea di Alessandria di leggere il libro suo nazionale nella lingua diventata oramai comune nella colonia. La maggior parte non leggevano nemmeno più l'ebraico.

Questo libro si può considerare come il primo travasamento di idee giudaiche in un contenente ellenico[1]), ed ebbe una grande efficacia sulla propagazione posteriore dell'Ebraismo e poi del Cristianesimo. Un ebreo di Alessandria, che in filosofia era peripatetico, Aristobulo, vissuto tra il 181 e il 145 a. C., è ritenuto da molti il primo scrittore in cui apparirebbe una vera connessione di filosofemi greci con le idee e le tradizioni ebraiche. E influsso d'idee greche è stato pure notato in uno dei libri apocrifi del Vecchio Testamento, nel *Libro della Sapienza di Salomone,* che si crede composto da un ebreo alessandrino verso il 100 a. C.

Ma il principale rappresentante di questa filosofia greco-ebraica è Filone ebreo.

---

[1]) CASTELLI, *Storia degli Ebrei* (Firenze, Barbèra).

2. – Filone nacque in Alessandria fra il 30 e il 20 a. C. da una famiglia sacerdotale ch'era delle più ricche e ragguardevoli fra gli Ebrei di quella città. Ebbe un'istruzione compiuta ellenica ed ebraica: consacrò tutta la vita agli studi teologici e filosofici, dedito alla vita contemplativa, ma senza trascurare i legami col suo popolo e i doveri che la sua posizione gl'imponeva. Doveva godere di una grande riputazione per la sua pietà, per la sua scienza e per la sua eloquenza. Verso il 40, già vecchio, fu messo a capo di un'ambasceria presso l'imperatore Caligola per chiedere la liberazione dei suoi correligionari di Alessandria dalle persecuzioni a cui erano fatti segno. Tornato ad Alessandria, scrisse egli stesso la relazione di questa ambasceria, e morì forse verso il 50. Scrisse in greco molte opere che ci rimangono.

Alcuni degli scritti di Filone sono d'argomento storico e ci fanno conoscere quale fosse lo stato della colonia giudaica di Alessandria: gli altri sono per la maggior parte un commento filosofico ai libri mosaici.

Filone dunque sta tra la scienza greca e la rivelazione. Per lui non si tratta di ricercare e scoprire la verità con la semplice attività della ragione: la verità è quella rivelata da Dio nei libri santi. D'altra parte Filone è anche uno spirito esercitato alla meditazione, grande studioso e ammiratore della scienza greca: ha un culto per Platone: egli ritrova nei filosofi greci le verità rivelate dalla Bibbia, e legge la Bibbia a traverso i concetti della filosofia, la vede in quella gran luce di verità creata dal pensiero greco.

È naturale che la fusione di elementi così disparati e d'idee di così diversa provenienza non fosse possibile senza

un certo sforzo, il quale importava due cose: una finzione e un metodo particolare [1]).

La finzione (in buona fede, s'intende) è che i filosofi greci come Pitagora, Eraclito, Platone, e anche i poeti più antichi come Omero, Esiodo, avessero avuto notizia dei libri di Mosè e attinto dunque alla sapienza ebraica: una finzione che si trova già in Aristobulo; ed era avvalorata da alcune falsificazioni: si attribuivano ai poeti mitici come Lino, Orfeo, dei versi di fattura posteriore.

Il metodo è quello dell'interpretazione allegorica, non inventato da Filone, applicato già prima di lui fra gli Ebrei alessandrini, e del quale anche gli Stoici gli davano l'esempio. Filone distingue dapertutto un senso letterale e un senso spirituale o intelligibile, e ritiene il primo come simbolo del secondo; la relazione tra i due è quella che c'è tra il corpo e l'anima. Per esempio, Adamo è lo spirito (il νοῦς), e il Paradiso è l'ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, nel quale egli è messo per coltivare gli alberi, che sono le virtù; la creazione di Eva significa il nascere della sensibilità, e così via: quel metodo d'interpretazione allegorica che si può dire fantastico e non critico quanto si vuole, ma che ha contribuito a spiritualizzare le credenze e le idee.

L'uomo ha cominciato col concepire Dio a sua immagine e somiglianza, attribuendogli occhi e mani e voce e passioni umane. A poco a poco il concetto del divino si spiritualizza.

Per Filone, Dio non solo non ha forma nè attributi umani, ma è al di là di ogni determinazione, una realtà,

---

[1]) DEUSSEN, *Die Philosophie der Griechen*, p. 468 e segg.

assolutamente trascendente, sia rispetto al mondo da cui è separato, sia rispetto alla nostra intelligenza alla quale è inaccessibile. Noi siamo certi della sua esistenza, ma non possiamo comprendere la sua essenza. Filone lo designa con la parola di cui si servivano gli Eleati e Platone: τὸ ὄν, l'Essere, o con l'espressione aristotelica: l'Essere in quanto essere; e trova il riscontro di questa denominazione in quello ch'egli stesso, Dio, dice di sè nell'*Esodo: Ego sum qui sum:* ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.

Dio dunque è l'Essere universale, eterno, immutabile, semplice, libero, pago di se stesso, assolutamente trascendente e separato dal mondo. Ma d'altra parte egli raccoglie in sè tutte le perfezioni, e tutte le perfezioni delle cose create derivano unicamente da lui. Egli è la causa prima di tutte le cose create: riempie e comprende tutto. C'è una doppia esigenza in questa concezione: l'idea dell'assoluta trascendenza di Dio, e quella dell'assoluta dipendenza delle cose finite da Dio.

Dio è uno, ma possiede forze infinite, mediante le quali crea e governa il mondo: le due principali di queste forze sono la bontà e la potenza, e l'una e l'altra si uniscono nel λόγος o ragione divina, ch'è come il pensiero di Dio prima della creazione, e che si manifesta poi in questa come la parola di Dio.

Il λόγος o la ragione cosmica di Eraclito e degli Stoici non è per Filone il primo principio del mondo, ma è a dir così il figlio primogenito di Dio, il suo verbo, l'intelligenza divina stessa in quanto personificata, qualche cosa che sta in mezzo tra la pura essenza di Dio e il mondo ch'è creato da lui. Filone ha bisogno di potenze intermediarie per colmare l'abisso tra l'assoluta trascendenza

di Dio e il mondo delle cose finite, e queste potenze intermediarie sono rappresentate dal Logos, dalla parola di Dio.

Quando un architetto costruisce una casa, ha in sè il suo piano, la sua idea. Il Logos di Filone comprende in sè le idee, i modelli ideali delle cose, e insieme le forze generatrici e formatrici degli esseri: le idee platoniche e le ragioni seminali degli Stoici. È il Logos che divide in parti la massa di cui si compone il mondo, dà alle cose le proprietà che le costituiscono, determina i mari, le isole, i continenti, fissa le specie dei viventi, stabilisce l'ordine nella diversità: compie l'ufficio o gli uffici della ragione come rivelazione di Dio e della sua provvidenza nel mondo.

Filone tiene fermo al dogma della creazione, ma formula la sua fede servendosi dei concetti della filosofia greca: in questa mescolanza, in questo ripensamento delle idee greche in una nuova atmosfera spirituale sta l'interesse e l'importanza storica di Filone.

E che cosa è l'uomo in questo sistema?

Secondo la Scrittura Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza; e poi aggiunge che Dio formò l'uomo prendendo un pugno di terra, e soffiandovi sopra un soffio di vita, l'uomo fu fatto in anima vivente.

Filone si domanda in quale misura e in che senso l'uomo è la creatura di Dio, e conclude dai due luoghi biblici che bisogna distinguere l'uomo celeste, ideale, creato da Dio a sua immagine, e l'uomo terrestre e sensibile. Il primo è un essere intelligibile, senza materia, nè uomo nè donna, è l'idea dell'uomo in quanto uomo, di natura incorruttibile; invece l'uomo terrestre, plasmato dal fango della

terra, e non da Dio direttamente, ma dalle sue potenze o ministri, è di natura sensibile, materiale, naturalmente mortale, capace del bene, ma anche del male. L'uomo intelligibile è un riflesso diretto del Logos divino, quindi possiede tutte le virtù che lo fanno simile a Dio. L'uomo terrestre realizza solo in parte quest'idea, perchè l'anima, partecipe dello spirito divino, si trova ad abitare in un corpo mortale, fatto di forze inferiori. Di qui la doppia natura dell'uomo: egli si trova come al confine dei due mondi, del mondo sensibile e del mondo intelligibile.

Per esprimere questo concetto Filone riproduce a modo suo la distinzione aristotelica dell'anima vegetativa, sensitiva e razionale; oppure la teoria stoica dello πνεῦμα, che pure conservando nell'espressione la reminiscenza del suo significato materialista, si viene sempre più spiritualizzando: è lo spirito, il soffio divino nell'uomo; soprattutto, si ricorda delle immagini platoniche che il corpo è come una prigione dell'anima.

Quello che più importa a Filone è l'opposizione tra la parte irrazionale e quella razionale dell'uomo.

Che cosa è l'uomo? Tutto per la sua origine divina e il suo carattere razionale, nulla per la sua natura mortale e finita. Apparisce come un'incomprensibile mescolanza di grandezza e di piccolezza, il più vicino a Dio, ma anche capace di male, miserabile, mortale. Mentre tutte le piante rivolgono o dirizzano le loro corolle verso il sole, l'uomo può, pianta celeste nudrita di elementi divini, elevarsi verso il cielo, ma questa sua libertà è come appesantita dal peso del corpo.

E qual'è dunque il cómpito e il destino dell'uomo?

Il restaurare in sè l'immagine di Dio, il somigliare a lui, il seguire la natura, che sono frasi platoniche e stoiche, ma con un nuovo significato.

Filone combatte gli Epicurei, e considera il piacere come il massimo impedimento alla vita divina; accetta la formula stoica del seguire la natura, e distingue le quattro virtù cardinali, che trova simboleggiate nei quattro fiumi del Paradiso; insegna non la sola metropatia ma l'apatia, è insomma l'ideale del saggio stoico, salvo che il seguire la natura diventa per lui obbedire alla volontà divina. La morale è anch'essa rivelata: essa si trova tutta quanta nelle leggi generali è particolari che emanano da Dio. La virtù dell'uomo è un'ombra della volontà divina; e lungi dall'essere un Dio, il saggio riceve la virtù come un dono della grazia divina, e un dono sempre rinnovato.

In quest'Etica teologica le quattro virtù cardinali ricevono il loro compimento nelle virtù religiose, che sono la fede e la pietà; e la vita contemplativa, di cui fanno parte le virtù religiose, è superiore alla vita attiva, che consiste nella pratica delle virtù cardinali.

E come l'anima, allontanandosi da Dio, s'è legata in questa vita dei sensi, così essa può ritornare a Dio; e l'ultimo grado della perfezione umana è l'unione con Dio, la *deificatio,* la visione estatica. L'uomo può sollevarsi al di sopra dei sensi, al di sopra delle idee; e poichè l'essenza di Dio è inconoscibile, così quest'unificazione con Dio non è possibile mediante la conoscenza razionale, ma avviene per la grazia di Dio che si comunica a noi, in una specie di rapimento ch'è in noi come il furore dei coribanti, dice Filone con frase platonica; e il

limite della felicità, la più alta aspirazione dell'uomo è, mediante quest'estasi, il riposare in Dio: ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι.

Questa è nei suoi tratti fondamentali la filosofia di Filone ebreo, ch'è in fondo anch'essa una filosofia eclettica, in quanto profitta di tutte le filosofie anteriori; ma è caratterizzata specialmente dal suo carattere religioso e dalla mescolanza d'idee greche con idee o credenze ebraiche.

XIX.

NEOPITAGORICI E PLATONICI ECLETTICI

1. **I Neopitagorici. Apollonio di Tiana** - 2. **I Platonici. Plutarco.** - 3. **Numenio.**

1. - Le stesse tendenze religiose e mistiche, che abbiamo visto in Filone ebreo, ritroviamo sul terreno greco in quel gruppo di filosofi che si sogliono denominare Neopitagorici e Platonici eclettici più o meno pitagorizzanti, che si possono considerare anch'essi come precursori e preparatori del Neoplatonismo propriamente detto.

L'antica scuola pitagorica, come un complesso di dottrine, era estinta sin dal quarto secolo, al tempo di Aristotile; ma come forma e metodo di vita, che si diceva appunto vita pitagorica, come disciplina di pratiche morali pure e austere sanzionate da credenze religiose, il Pitagorismo doveva aver conservato dei fedeli, tra i quali abbiamo già nominato i due Sestii ed altri.

A cominciare dagli ultimi cinquant'anni che precedono l'êra cristiana e poi nei due o tre secoli che seguono, il Pitagorismo rinasce e si diffonde: non solo si cercano i libri degli antichi pitagorici, ma se ne scrivono anche degli altri, che si attribuiscono a Pitagora stesso o ai suoi se-

guaci: tutta una letteratura apocrifa, come i *Versi d'oro* di Pitagora, che sono una serie di precetti morali, il trattato di Timeo di Locri sull'*Anima del mondo,* quello di Ocello Lucano sulla *Natura del tutto,* in parte, se non interamente, i libri attribuiti a Filolao e ad Archita di Taranto, anche ad alcune donne pitagoriche, come la famosa Theano e altre, perchè una delle specialità dei Pitagorici era di avere un grande rispetto della donna.

Sono opere dovute a falsari di buona fede, i quali rispondendo ai bisogni del tempo, senza nessuno scrupolo critico, e attingendo a tutte le filosofie contemporanee o anteriori, davano una filosofia completa, delle idee intorno a Dio, il mondo, l'uomo, la società, la virtù, mettendo queste idee sotto il patrocinio di un nome illustre e autorevole: il bisogno di appoggiarsi a un'autorità venerata era uno dei bisogni del tempo. La stessa leggenda di Pitagora si compie in questo tempo, si arricchisce di nuovi tratti meravigliosi: la sua vita diventa un mito.

E oltre poi alle opere apocrife, ce ne furono delle altre pubblicate dai loro autori coi loro veri nomi, e che sono appunto i Neopitagorici. Si possono e si sogliono citare come rappresentanti di questo indirizzo un Nigidio Figulo, ch'è nominato da Cicerone come rinnovatore del Pitagorismo in Alessandria verso il 50 a. C., Sozione, scolaro dei Sestii, che abbiamo pure nominato, poi più specialmente Apollonio di Tiana, Moderato di Gades, e Nicomaco di Gerasa sotto gli Antonini.

La figura più importante e caratteristica che possiamo prendere come rappresentante di tutto questo indirizzo è Apollonio di Tiana, nella Cappadocia, il quale nacque sotto Augusto e visse fino agli ultimi anni del primo se-

colo dell'e. v., e la cui efficacia si estende molto al di là del tempo in cui visse.

Più di un secolo dopo la sua morte, nei primi decenni del 200, ne scrisse la vita un sofista di quel tempo, Filostrato di Lemno, in una specie di romanzo che vorrebbe essere storico, a richiesta dell'imperatrice Giulia Domna, moglie di Settimio Severo, la quale era una bella donna, originaria della Siria, ambiziosa e colta, che non solo faceva, occorrendo, della politica, ma aveva il gusto delle lettere e della filosofia, e raccoglieva alla sua corte un circolo di persone istruite più o meno illustri.

In questo libro Apollonio è presentato come un tipo di perfezione morale e religiosa, secondo i precetti della filosofia pitagorica, come un essere più che umano, non filosofo solamente, ma qualche cosa di mezzo tra la natura umana e la natura divina. Ha una nascita meravigliosa e fa anche dei miracoli. Cosicchè è difficile, da questa vita di Filostrato, sceverare la parte storica dalla leggenda, quello ch'è stato realmente Apollonio da quello ch'è diventato nell'immaginazione dei suoi ammiratori.

Ce lo possiamo raffigurare come una specie di riformatore morale e religioso che, dopo essersi istruito nella filosofia e avere accettato quella di Pitagora o che passava per pitagorica, esercita un apostolato predicando la conoscenza del vero Dio e il culto che gli è dovuto.

In un frammento di lui che ci è conservato da Eusebio, egli dice: « Per onorare degnamente la divinità e rendersela propizia e benevola, non giova, al Dio che diciamo primo e ch'è uno e separato da tutte le cose, offrir sacrifizi nè accendere fuoco nè in generale consacrare alcuna cosa sensibile; giacchè egli non ha bisogno di nulla, e non c'è

pianta che la terra produce nè animale ch'essa o l'aria alimenta, che non sia inquinato di qualche macchia. Quello che dobbiamo offrirgli è il meglio di noi, il discorso della mente, non le parole che escono dalla bocca, ma invocare da lui, ch'è il migliore degli esseri, il nostro bene con quello che abbiamo di meglio in noi, lo spirito, il pensiero (il νοῦς), che non ha bisogno di un organo con cui rivelarsi ».

Al di sotto di questo Dio primo ve n'ha degl'inferiori o secondari, primo dei quali è il sole, la più pura manifestazione visibile del divino. L'uomo è d'essenza divina e può per la saggezza elevarsi fino a Dio. La sua anima è immortale, anzi eterna: essa passa da un corpo in un altro, ma in ogni corpo è in prigione, incatenata ai sensi e agl'impulsi disordinati, da cui la filosofia ha per oggetto di liberarlo. Bisogna conoscere moralmente se stessi per arrivare alla virtù e alla saggezza. Colui che pratica tutte le virtù, che conserva la sua vita interamente pura, e sa adorare Dio con adorazione vera, s'avvicina sempre più a Dio, diventa partecipe del divino.

Ora è qui che comincia a lavorare la leggenda: questa dottrina non è solamente insegnata, ma è vissuta da Apollonio, nella biografia che ne scrive Filostrato: egli stesso è l'uomo divino, la personificazione vivente della perfezione spirituale e della potenza a cui può giungere l'uomo.

Gli abitanti del paese di Tiana, dov'egli è nato, pretendono ch'egli è figlio di Giove; Filostrato non lo crede, ma afferma che venne al mondo in condizioni straordinarie, dopo che sua madre ebbe appreso in sogno che portava il dio Proteo, il dio dellà divinazione, in persona. Dopo avere abbracciata la vita pitagorica ed essersi for-

mato nel silenzio per cinque anni, viaggia per il mondo, in Oriente, in Grecia, a Roma, in Egitto, in tutti i paesi allora conosciuti, conversa coi sapienti di tutti i paesi, istruendosi e ammaestrando gli altri, preceduto da una gran fama e facendo delle cose maravigliose.

A Efeso ferma la peste facendo lapidare un vecchio mendicante, il quale difatti non è altro che un demone camuffato, nel quale s'era incarnato il flagello. Ad Alessandria riconosce istantaneamente in un corteo di condannati a morte un innocente. A Efeso pure egli sa e annunzia la morte di Domiziano nel momento in cui questo è colpito a Roma: un bel caso di telepatia.

Non solo sa delle cose sconosciute a tutti gli altri uomini, ma dispone di un vero potere sugli elementi della natura: sulle rive dell'Ellesponto ferma i terremoti. Parla tutte le lingue senza averle imparate, scaccia i demoni, si trasporta istantaneamente a grandi distanze, s'intrattiene con le ombre degli eroi, fa cadere i suoi ferri in prigione col solo prestigio della sua volontà, richiama in vita una ragazza che passava per morta. A Corinto, apre gli occhi di uno dei suoi discepoli perdutamente innamorato di una donna molto bella e ricca in apparenza, ma ch'era in realtà una lamia, uno di quei cattivi demoni femminili che si fanno amare dai giovani per poterli divorare a loro piacere.

E non già ch'egli sia un mago, uno stregone, che operi prodigi grazie all'intervento di spiriti maligni; no, Filostrato si dà una gran pena per escludere questa interpretazione. Apollonio fa dei miracoli in virtù della sua scienza superiore e della sua comunione con gli Dei; e per arrivare fino a questo punto quello che occorre è una virtù

austera, un'estrema purezza di costumi e l'osservazione di una disciplina rigorosa. Così egli ha la conoscenza delle cose più nascoste all'uomo, predice l'avvenire, e opera dei miracoli.

La sua carriera si termina anch'essa in modo meraviglioso. La leggenda più diffusa intorno alla sua morte racconta che, essendo andato a Creta vecchissimo, entrò nel tempio di Diana e non ne uscì più. Si sentirono come delle voci di fanciulle che cantavano nell'aria: lasciò la terra, salì al cielo. Dopo la sua morte, la città di Tiana gli rese onori divini, e la venerazione di tutto il mondo pagano attestò l'impressione lasciata negli spiriti dal passaggio di quest'essere soprannaturale, che faceva dire ai suoi contemporanei: Un Dio abita fra noi [1]).

Questo carattere meraviglioso della vita di Apollonio ha fatto credere che fosse intenzione di Filostrato e della sua ispiratrice di opporre una specie di Cristo pagano a quello della Chiesa nascente, che guadagnava sempre più adoratori. Per combattere il prestigio che la storia e l'insegnamento di Gesù esercitavano di giorno in giorno non solo sulla folla, ma in tutte le classi della società, avrebbero pensato di suscitargli contro un rivale in un saggio pagano, che non solo operava miracoli come l'altro, ma che professava una dottrina attinta alle più pure fonti della scienza ellenica.

Ora la più parte dei critici non credono a questa intenzione o tendenza del romanzo, nel quale non si allude affatto e non si può dire che ci sia uno spirito ostile al Cristianesimo. Il romanzo è piuttosto interessante innanzi

[1]) Cfr. J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (Paris, Levoux, 1886).

tutto per il fatto stesso che, alla distanza di poco più di un secolo, la vita di un filosofo neopitagorico come Apollonio sia potuta diventare materia di una leggenda cosiffatta: è un documento interessante non solo di quell'atmosfera meravigliosa e della credulità in cui si svolgeva la lotta delle religioni; ma soprattutto di quella religiosità spirituale che tendeva a purificare e moralizzare il paganesimo, e del bisogno che si sente di presentare l'ideale religioso come incarnato in una figura concreta, santa e bella di quell'ideale stesso, e operatrice di miracoli, perchè avesse più presa sulle coscienze e la forza di comunicarsi. Il saggio stoico o quello di Epicuro sono costruzioni razionali che non bastano più: occorre la figura vivente e reale dell'uomo che s'india, che rappresenta la natura umana divinizzata.

A questo bisogno, a quest'aspirazione religiosa delle anime, rispondono ora le figure di Pitagora e di Apollonio. Del quale sappiamo anche che scrisse una *Vita di Pitagora.* L'uno e l'altro sono uomini divini, modelli di vita pura e santa, nei quali la verità si è rivelata.

Quando poi questi Neopitagorici cercano di formulare filosoficamente le loro credenze e le loro massime etico religiose, essi mescolano alle idee pitagoriche concetti elaborati dalla filosofia posteriore, platonici, aristotelici, stoici: di qui il carattere eclettico e recente della loro speculazione, e per cui è facile riconoscere quelle falsificazioni della letteratura apocrifa che abbiamo detto.

L'idea fondamentale è l'opposizione tra Dio e il mondo: Dio è l'uno, la monade primitiva: il mondo è rappresentato dal due, dalla dualità indeterminata, è il molteplice. Ma siccome nel mondo tutto è ordinato con numero e

misura, esso si può dire l'attuazione d'idee, che sono pensieri della mente divina, che s'identificano anch'esse coi numeri; e poichè Dio non può venire in contatto diretto col mondo, sono realizzate da un essere intermedio, dall'anima del mondo in una materia preesistente, la quale pure talvolta resiste a questa penetrazione delle forme divine; ed è nella materia che bisogna cercare la causa delle imperfezioni e del male nel mondo.

Questo dualismo si ripete, si ripercuote nell'uomo: l'anima ha bisogno di purificarsi con la vita santa, con le espiazioni, per ridiventare divina.

È stato osservato che in queste speculazioni ora è accentuato il concetto monistico del principio unico da cui tutto il resto sarebbe derivato; ora invece, e più spesso, prevale la concezione dualistica del principio divino e di una materia originaria. Il problema del male s'è posto davanti alla coscienza religiosa e alla riflessione filosofica, e l'una e l'altra s'affaticano a risolverlo cercando di superare l'antitesi tra il divino e il suo contrario, tra il corpo o la materia e le aspirazioni superiori dell'anima.

2. – Il problema in fondo era nato con la distinzione platonica tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile. E di tutte le antiche scuole nessuna doveva sentirsi più vicina all'indirizzo neopitagorico della scuola platonica, per la ragione eccellente che Platone stesso aveva accolto nella sua dottrina elementi pitagorici, aveva finito col pitagoreggiare identificando le sue *idee* coi numeri, e speculando su Dio e l'anima e la formazione del mondo materiale alla maniera dei pitagorici nel *Timeo,* il quale Timeo era quel Timeo di Locri pitagorico, da cui Platone fa esporre

appunto la sua filosofia della natura nel dialogo che porta quel nome.

Così è che l'indirizzo dei Neopitagorici si può dire continuato nel secondo secolo d. C. da un gruppo di Platonici eclettici, tra i quali, senza citare altri nomi, possiamo ricordare due scrittori notissimi, Plutarco e Apuleio; e poi, per la sua importanza caratteristica, Numenio di Apamea, che ora è detto pitagorico ed ora platonico.

Plutarco di Cheronea, che visse tra il 48 o 50 e il 120 o 24 dell'e. v., è l'autore celebre delle *Vite parallele,* che hanno educato tanta gente all'amore della virtù e dell'eroismo, e poi di una quantità di opuscoli che si sogliono designare col titolo complessivo di *Opere morali.* Egli è un poligrafo, moralista principalmente, anche nelle *Vite,* ma è curioso di tutto, erudito, istruttivo e piacevole: le sue opere sono una specie di enciclopedia, un repertorio di notizie e d'idee su tutta l'antichità classica, che egli, venuto tardi, ammira in tutte le sue forme; e come ha celebrato nelle sue *Vite* la storia del suo popolo e degli eroi antichi, così si assimila la scienza, la religione, la morale dei padri, e se ne fa l'interprete ai contemporanei e ai secoli futuri.

Uomo religiosissimo, ha nella sua patria e a Delfo funzioni sacerdotali. Ama la filosofia, e l'ha anche insegnata. Si dice platonico, e ammira Platone come il più grande dei filosofi, ma ha imparato anche da tutti gli altri; e da quell'uomo istruito che è, e non nella filosofia solamente, ha qualche volta la riserva prudente dei nuovi Accademici. Il che non gl'impedisce di avere non precisamente un sistema, ma una dottrina ch'è come il risultato di tutte le dottrine anteriori.

La sua filosofia ha un intento essenzialmente morale e religioso: egli vuole mantenere e difendere la tradizione religiosa anche nei suoi miti e nelle sue pratiche, interpretandola secondo principî filosofici, in modo cioè che non faccia ostacolo a una concezione pura e degna della divinità. La filosofia è la rivelatrice e l'interprete del segreto sacro e divino che i miti contengono, togliendo le concezioni false e le menzogne che talvolta i poeti raccontano.

Plutarco combatte l'ateismo, ma combatte pure la superstizione, quella ch'egli chiama δεισιδαιμονία, la paura servile degli Dei: invece la fiducia e la gioia accompagnano il vero culto ch'è loro dovuto.

Combatte gli Epicurei per il loro materialismo, ma combatte anche gli Stoici, che col loro principio unico non possono rendere ragione del male nel mondo.

E qui apparisce il platonico. Non è possibile, egli dice, porre il principio delle cose nè nei corpi senz'anima (negli atomi) come fanno Democrito ed Epicuro, nè nella ragione formatrice di una materia senza qualità. Nel primo caso non si capisce come vi possa essere bene, ordine, ragione nel mondo; nel secondo caso non si capisce come ci possa essere il male, il disordine.

D'onde viene il male? Non dal bene, non da Dio certamente. E nemmeno dalla materia, come molti pensano, perchè la materia per se stessa è assolutamente passiva, il sustrato indifferente di tutte le forme, non è nè buona nè cattiva. Per spiegare dunque la cosa, bisogna ammettere che come c'è un'anima del mondo che realizza le idee divine, ci sia anche una cattiva anima del mondo, un principio o potenza del male che esiste da tutta eternità col bene, il quale, benchè superiore, non può mai an-

nientare quella potenza ch'è l'origine e la causa di tutto ciò che v'ha di disordine nel mondo, e rende conto della generazione del male.

Il motivo di questa speculazione è eliminare, di fronte alla realtà del male, tutto ciò che può compromettere la purezza e la bontà di Dio, a costo di compromettere la sua onnipotenza.

Di qui un'altra idea affine e connessa con questa. Dio è il principio del bene e governa il mondo con la sua provvidenza; ma questa provvidenza non si esercita direttamente da lui, ma per mezzo di esseri intermediari che sono tra Dio e il mondo. Al di sotto del Dio primo e supremo, realtà trascendente e inaccessibile, ci sono gli Dei celesti o visibili, e al di sotto di questi i demoni o genii o spiriti che vigilano e governano direttamente le azioni e le sorti degli uomini; e come ce ne sono dei buoni, ce ne sono anche dei cattivi, nei quali la natura divina apparisce inquinata e commista al male.

Questa demonologia, ch'è insegnata anche da Apuleio, ed è una delle credenze più diffuse in quest'età, serviva non solo a mantenere puro nella sua sublimità trascendente il concetto di Dio, ma anche a giustificare in qualche modo tutte le divinità pagane, e le funzioni loro attribuite, e i riti e gli oracoli e tutte le altre parti del culto che vi erano connesse.

E infine un'altra idea domina la speculazione religiosa di Plutarco, quella di trovare a traverso la diversità dei miti e delle credenze dei diversi popoli una verità fondamentale. A quello ch'è stato detto il sincretismo religioso, il mescolarsi di tutte le religioni, ch'è caratteristico di questi secoli, corrisponde il sincretismo eclettico

dei filosofi, i quali aspirano a formulare la verità religiosa comune ai diversi sistemi e alle diverse civiltà.

Non ci sono, dice Plutarco, diversi Dei per diversi popoli, non ci sono Dei barbari e Dei greci, Dei del nord e Dei del sud. Ma come il sole e la luna illuminano tutti gli uomini, come il cielo, la terra e il mare esistono per tutti, nonostante la diversità dei nomi con cui si designano, così vi ha una sola Intelligenza che regna nel mondo, una sola Provvidenza che lo governa, e sono le stesse potenze che agiscono dapertutto; solo i nomi cangiano come le forme del culto; e i simboli che elevano lo spirito verso ciò ch'è divino sono ora chiari ora oscuri.

Idee affini e tendenze mistiche anche più pronunziate si ritrovano in Apuleio di Madaura, che anch'egli professa ed espone il platonismo, adattandolo ai bisogni teosofici del tempo.

3. - Ma di tutti questi filosofi eclettici del secondo secolo quello che segna più nettamente il passaggio al Neoplatonismo è Numenio di Apamea: gli stessi Neoplatonici lo considerano come il loro precursore immediato: lo leggono e lo commentano nella loro scuola.

Secondo Numenio, che visse verso il 160, la vera dottrina di Platone era identica a quella di Pitagora; e questa filosofia egli la trova d'accordo con quella dei saggi dell'Oriente, Bramani, Magi, Egiziani, Ebrei. Egli aveva in particolare la più viva ammirazione per Mosè, nel quale trovava tutte le idee di Platone; di qui quel motto che ci è riferito di lui: Che cosa è altro Platone se non un Mosè che parla attico (atticizzante)?, a quel modo come di Filone ebreo si diceva: o Filone platonizza o Platone filonizza.

Numenio conosce certamente Filone e adopera lo stesso metodo d'interpretazione allegorica, e ha tendenze affini nella sua speculazione: cosicchè qui il sincretismo è completo: la tradizione orientale e occidentale si congiungono a produrre la nuova filosofia.

Dei libri di Numenio, uno dei quali s'intitolava *intorno al Bene,* ci rimangono dei frammenti interessanti conservatici da Eusebio, e che si possono vedere nel 3° volume del Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum.*

Numenio si domanda: che cosa è l'essere, la vera realtà? Non i quattro elementi, nè i corpi composti da essi, che sono realtà mutevoli, cangianti, si trasformano, divengono sempre e non sono mai, come diceva Platone; e nemmeno la vera realtà si può cercarla nel sustrato materiale di tutti questi fenomeni sensibili, nella materia, la quale è qualche cosa d'indefinibile e d'irragionevole (ἄλογος).

Per conoscere la vera realtà bisogna rivolgersi non all'esperienza sensibile, ma alla ragione. Per Numenio la realtà è ciò che è assolutamente, l'Essere increato e che non sarà distrutto, l'Essere semplice e invariabile. Quest'essere è incorporeo (ἀσώματον), ed è intelligibile (νοητόν), si può cogliere con la ragione solamente, non con la sensazione o con l'opinione, come le cose periture e finite. Con questo Numenio esprime la tendenza di tutto questo movimento d'idee: l'opposizione a ogni materialismo, non solo a quello degli Epicurei, ma anche a quello degli Stoici: il bisogno di concepire la realtà ultima come una realtà spirituale diversa e opposta a tutto ciò ch'è corporeo.

Da queste considerazioni metafisiche Numenio ricava la sua dottrina teologica.

La quale, per dire la cosa con tutta brevità, consiste in questo: nell'ammettere un Dio supremo inaccessibile, puro essere spirituale, senza connessione col mondo, ch'è pura ragione ed è il Bene in se stesso; poi un Dio secondo, il Demiurgo, ch'è l'ordinatore o l'architetto del mondo; e per ultimo un terzo Dio, ch'è il mondo stesso.

Dato il concetto trascendente del puro Essere come lo abbiamo definito, e ch'è il primo Dio, nasce la solita difficoltà: com'è possibile l'azione di Dio sul mondo.

Come Filone unificava le idee e le potenze divine nel concetto del Logos, come gli altri platonici ponevano degli Dei o demoni intermediari tra Dio e il mondo, così Numenio statuisce al disotto del primo Dio un secondo ch'è il Demiurgo, distinguendo in certo modo quello che Platone identificava: il Demiurgo era per Platone, a dir così, la funzione divina per rispetto al mondo. Numenio ne fa un secondo essere divino, il quale partecipa della bontà del primo, e ne riceve i semi di tutte le cose che sono le Idee, ma trapianta questi semi nel mondo sensibile formando e ordinando il mondo. Sicchè il Demiurgo ha una posizione intermedia: è come un pilota che, assiso al governo del mondo, ha sempre gli occhi fissi sul cielo e gli astri, per assicurare l'armonia dell'ordine del mondo, che dirige mediante le Idee, ossia dunque ha sempre gli occhi fissi al primo Dio; ma d'altra parte, e appunto per la sua funzione causale e formatrice sul mondo, il suo sguardo e la sua azione è rivolta verso le cose sensibili, che ricevono da lui la loro persistenza, la loro vita, il loro ordine, le leggi dell'essere loro.

E in quanto il mondo è fattura del Demiurgo, si può dire esso stesso un Dio.

Cosicchè avremmo: il primo Dio ch'è il padre (πατήρ), il secondo Dio ch'è il Demiurgo, l'artefice (ποιητής), e il terzo ch'è il ποίημα, la fattura di Dio, il mondo in quanto formato da Dio. Questo è il cosiddetto triteismo che insegna Numenio.

Del quale un'altra dottrina caratteristica è che l'anima umana è duplice: un'anima razionale e un'anima non razionale: queste due nature sono in lotta fra loro, come il bene e il male, e il male viene all'anima dalla materia, o dal suo contatto con la materia, e tutte le incorporazioni dell'anima sono considerate come un male.

Si suppone la preesistenza e la trasmigrazione delle anime; l'unione dell'anima con un corpo terrestre è come la punizione di una colpa commessa in una vita anteriore, prima della nascita in quel dato corpo. E l'aspirazione suprema dell'anima razionale è la sua unione con Dio, la contemplazione o l'intuizione del vero Bene, uno stato di beatitudine di cui possono godere solo quelli che allontanano la loro anima da ogni comunicazione col corpo e coi sensi.

Cosicchè avremmo qui, e con maggiore nettezza, formulate le idee e le esigenze di tutta questa speculazione da Filone in poi: la trascendenza del divino, un termine o più termini intermediari tra Dio e il mondo, la doppia natura dell'uomo o dell'anima, che da una parte è di origine divina, e dall'altra è rivolta verso la materia e le cose terrene; quindi il bisogno della purificazione e della liberazione per avvicinarsi a Dio e unirsi con Dio: idee e esigenze che troveranno la loro espressione più compiuta nella filosofia dei Neoplatonici.

XX.

IL NEOPLATONISMO. PLOTINO

1. Ammonio Sacca - 2. **Vita e scritti di Plotino** - 3. **Le tre ipostasi** - 4. **L'Anima**; il mondo sensibile - 5. **L'uomo,** la purificazione, l'estasi.

1. - La Filosofia greca finisce col sistema e la scuola dei Neoplatonici. Fondatore del Neoplatonismo è ritenuto dagli antichi e dagli stessi Neoplatonici Ammonio Sacca alessandrino, che visse tra il 175 e il 240 d. C.; nato ed educato da genitori cristiani, sarebbe passato alla religione antica; e insegnò filosofia in Alessandria. Non scrisse nulla, e non sappiamo niente di preciso sulle dottrine che professava: ci è riferito che secondo lui le dottrine di Platone e di Aristotile, nelle cose essenziali, concordavano, si potevano ridurre o fondere in una sola dottrina. La tendenza religiosa dell'uomo, oltre che l'ammirazione che ispirava, si può concludere dall'epiteto di θεοδίδακτος, *a Deo doctus,* che scrittori posteriori gli dànno.

Ebbe molti scolari: si citano tra gli altri un Erennio, un Origene pagano che non è da confondere col teologo cristiano dello stesso nome, quantunque anche di questo è detto che passò per la scuola di Ammonio; poi il critico

e retore Longino a cui è stato attribuito (falsamente) il trattato *Del sublime;* ma soprattutti importante fra gli scolari di Ammonio Sacca è Plotino.

Questi tre scolari principali, Erennio, Origene e Plotino s'erano messi d'accordo di non pubblicare nulla degl'insegnamenti di Ammonio, probabilmente per non profanarli divulgandoli; ma non essendo stati ai patti prima Erennio e poi Origene, anche Plotino si ritenne sciolto dalla sua parola, e così insomma egli è diventato per noi il rappresentante letterario, il vero organizzatore ed espositore di quel sistema d'idee ch'è il Neoplatonismo. Quali che siano stati gl'insegnamenti di Ammonio, la filosofia neoplatonica è la filosofia di Plotino e poi dei suoi successori.

2. - Plotino era di Licopoli, nell'Egitto, e visse dal 204 (o 205) al 270. A 28 anni si diede alla filosofia e udì più d'uno dei maestri ch'erano allora in Alessandria, senza rimanerne contento; ma quando un amico, al quale s'era confidato, lo condusse a sentire Ammonio, disse: è quello che cercavo; e rimase suo scolaro per 11 anni.

Nel 243, desiderando conoscere nelle sue fonti la saggezza orientale dei Persiani e degl'Indiani, accompagnò l'imperatore Gordiano nella sua spedizione contro la Persia; ma questa spedizione riuscì male; lo stesso imperatore vi fu ucciso; Plotino potè appena salvarsi in Antiochia, poi venne a stabilirsi a Roma nel 244 e vi rimase quasi fino all'ultimo della sua vita. Aperse una scuola che diventò sempre più numerosa. Non tanto il talento della parola, quanto la profondità dei pensieri, la bontà del carattere, la purezza e semplicità della vita gli atti-

ravano la simpatia e la venerazione. Era una natura mite e gentile, meditativo, tutto dedito all'insegnamento e allo studio. Diventava bello quando parlava, e specialmente quando disputava, con grande dolcezza: la sua intelligenza sembrava brillare sul suo viso e illuminarlo. Dovette esercitare una potente efficacia. Tra i suoi ascoltatori furono persone di riguardo, dei senatori e alcune donne distinte. Ci furono uomini e donne, che, vicino a morire, gli affidarono i loro figli d'ambo i sessi, con tutti i loro beni, come a un depositario o un tutore di cui si poteva avere fiducia: onde la sua casa era piena di giovanetti e di giovanette. Egli guardava a tutto, adempiva a tutti i suoi obblighi, il che non lo distraeva punto dalle cose intellettuali, ch'erano la passione della sua vita. L'imperatore Gallieno e sua moglie, l'imperatrice Salonina, lo ebbero in grande favore. Negli ultimi anni del filosofo fu ventilata per un momento tra lui e l'imperatore l'idea di fondare nella Campania una città filosofica sul modello di quella di Platone, e che si sarebbe chiamata Platonopoli; ma non se ne fece nulla. Le condizioni della sua salute peggiorata (soffriva di un'affezione cronica dello stomaco) lo decisero ad abbandonare Roma e a ritirarsi in una villa della Campania che fu messa a sua disposizione. Morì nel 270, a 66 anni, presso Minturno. Al medico, suo amico e discepolo, che venne a vederlo, Plotino morente avrebbe detto: Ti aspettavo, prima di riunire quello che v'ha di divino in noi al divino che è nell'universo.

Tutte queste cose si leggono nella *Vita* che ne scrisse il suo scolaro Porfirio, il quale comincia la sua biografia con queste parole: Il filosofo Plotino, vissuto ai nostri

giorni, pareva si vergognasse di avere un corpo. Così pure egli non parlava mai della sua famiglia e della sua patria; e gli ripugnava di farsi fare un ritratto o un busto. Un giorno che Amelio (un altro degli scolari) lo pregava di lasciarsi ritrarre, Plotino gli disse: Non basta di portare quest'immagine nella quale la natura ci ha chiusi? Bisogna proprio trasmettere alla posterità l'immagine di questa immagine come un oggetto che valga la pena di essere guardato?

Dobbiamo soprattutto a Porfirio se possiamo leggere Plotino. Il quale s'era contentato per molti anni dell'insegnamento orale, e solo a cinquant'anni aveva cominciato a mettere in iscritto le sue idee. Scriveva rapidamente, tutto assorbito dal suo pensiero, lungamente e intensamente meditato, senza curarsi molto dello stile e nemmeno dell'ortografia: non si rileggeva, anche per la vista debole che aveva. Verso la fine della sua vita affidò a Porfirio i suoi manoscritti con l'incarico di rivederli e ordinarli. Porfirio trovò ch'essi contenevano o se ne potevano ricavare 54 trattati o capitoli, li distribuì in sei gruppi ciascuno di nove libri, e chiamò questa raccolta *Enneadi,* come chi dicesse Novene, sei Enneadi di nove libri ciascuna.

Questa è l'origine dell'*Enneadi* di Plotino, il libro fondamentale della speculazione neoplatonica, e uno dei tesori della letteratura mistica di tutti i tempi.

Fu tradotto in latino da Marsilio Ficino nel 1492.

3. – Il Neoplatonismo è una filosofia essenzialmente religiosa; il motivo da cui è nata si può dire anzi mistico: l'aspirazione verso il divino, il bisogno dell'anima di sollevarsi dai limiti dell'esistenza finita, e di sentirsi una

con l'essenza universale di tutte le cose. L'idea fondamentale e dominante della filosofia di Plotino è che tutte le cose esistono in Dio, emanano da lui e ritornano a lui; e questo non come una cosa solamente pensata, ma sentita e vissuta in tutte le fibre dell'anima, con uno sforzo persistente del pensiero di penetrare nei misteri di questa vita divina di se stessi e del mondo.

Il punto di partenza e il presupposto di questa speculazione è la distinzione platonica tra le cose sensibili e la realtà intelligibile, la realtà delle idee.

È una distinzione che può essere pensata in una maniera sobria, senza nulla di mistico. Tutti in fondo viviamo in un mondo ideale, nel mondo delle idee, quando parliamo di verità, di giustizia, di virtù, di bellezza; e il mondo tutto quanto, anche il mondo naturale, si può considerare come una realizzazione d'idee. Questo insegnava Platone e questo insegnava Aristotile.

Ebbene, secondo Plotino, bisogna elevarsi ancora più in su. Le Idee sono una realtà derivata, non sono la prima realtà. Il principio di tutto ciò ch'esiste è l'Unità assoluta, ch'è al di là di ogni molteplicità e di ogni determinazione.

Le cose che noi vediamo e che possiamo pensare sono molte, ma tutte queste cose non potrebbero esistere se non avessero la loro radice prima nell'Uno da cui procedono e che le tiene insieme. L'unità è la condizione di ogni molteplicità non solo nei numeri, ma anche nel mondo dell'essere; senza un'unità suprema incondizionata nessuna cosa esisterebbe, e il mondo si risolverebbe in un caos senza consistenza e senz'ordine.

Plotino chiama questo primo principio l'Uno, τὸ ἕν, nel senso che esclude ogni molteplicità, e gli nega pure ogni

determinazione o attributo, perchè definirlo in qualche modo sarebbe un limitarlo, farne una cosa piuttosto che un'altra.

Si può dire quello che non è, non quello che è: senza limiti, infinito, senza forma nè qualità. È una realtà assolutamente trascendente, ἐπέκεινα πάντων, al di là di tutte le cose: una realtà a cui nessun concetto e nessuna parola è adeguata.

Questo lo diceva anche Filone ebreo, il quale però, educato sulla Bibbia, non poteva a meno di concepire Dio come persona.

Secondo Plotino, non si può attribuire a Dio, alla realtà prima e assoluta, nessuna delle proprietà della persona: nè il pensiero nè la volontà: il pensiero suppone la dualità di soggetto e oggetto e la molteplicità delle idee pensate; la volontà suppone un'attività rivolta a un fine: saremmo sempre nel campo delle realtà derivate, della molteplicità, della differenziazione. Ogni attributo dunque, personale o non personale che sia, bisogna negarlo di lui.

Ma insieme con questo esso è ciò che v'ha di supremamente reale e di supremamente positivo, giacchè se noi affermiamo la sua trascendenza assoluta al di là di tutte le cose finite e di tutte le cose pensabili, non è per diminuirne la realtà, ma unicamente perchè la pienezza dell'essere non sarebbe compatibile con una limitazione o determinazione qualsiasi.

Si può dire solo di lui ch'è l'Uno, il Primo, potenza prima e causalità assoluta di tutte le cose; e anche si può dire ch'è il Bene, non come un attributo intrinseco a lui (come se fosse un essere buono), ma come il fine ultimo a cui tutte le cose tendono.

È insomma l'Ineffabile. Un filosofo italiano [1]) diceva: l'Innominabile Reale. E voleva dire: la vita, il mondo è un grande mistero: tutte le cose che noi vediamo e che pensiamo accennano, sono l'indizio di una realtà suprema che ci supera, ci trascende: possiamo affermarla, non nominarla. Questo è l'Uno di Plotino.

Rimane a sapere come procedono gli effetti di questa causalità originaria.

Bisogna escludere innanzi tutto ogni idea di divenire nel tempo, come se prima esistesse l'Uno e poi le altre cose; no, non si tratta di raccontare una storia di eventi che si succedono; e più specialmente non si può ammettere che le cose procedano dall'Uno in seguito a un atto di volontà, a una decisione intenzionale, come se l'Uno fosse una persona che pensa e delibera: dunque niente creazione, nel senso ebraico e cristiano.

E Plotino non ammette nemmeno con gli Stoici che la sostanza divina, come un fuoco sottilissimo, si comunichi alle cose derivate, permeandole come il miele che riempie di sè le celle dell'alveare: Dio non è una sostanza che si possa disperdere e spartire.

Per esprimere la sua idea Plotino è obbligato a servirsi d'immagini.

È per la sola necessità della sua natura che il primo principio dà origine alle cose derivate, si comunica ad esse. Come ogni essere vivente, giunto al suo punto di perfezione, ne genera un altro simile a sè, così la realtà suprema ne fa nascere delle altre simili benchè inferiori. Dalla pienezza dell'Uno si diffonde, straripa il flusso delle

[1]) Antonio Tari, professore di Estetica nell'Università di Napoli.

esistenze derivate. Esse procedono da lui, come la pianta germina dalla radice, come dal sole la sua luce.

Questa è l'immagine più frequente e in un certo senso la più chiara. L'universo è la fulgurazione (περίλαμψις) dell'Uno, della luce divina.

Non è dunque nè creazione nè spartizione della sostanza divina, ma emanazione, intendendo per emanazione non una diffusione che diminuisca la sorgente da cui essa deriva, ma un comunicarsi di forza che pure rimanendo integra in se stessa si comunica alle esistenze derivate.

Le quali perciò sono pure manifestazioni dell'Infinito, emanazioni di lui, sono immanenti in lui, mai separate da esso, il quale ciò nonostante non si confonde con le cose, ma le trascende, è al di là di tutte le cose. Dio è dapertutto ed è l'attualità di tutto, senza essere in nessun posto e senza confondersi nè con ciascuna cosa finita nè con la loro totalità.

Quando si parla di Panteismo, ordinariamente s'intende quella concezione che confonde o identifica Dio col mondo.

Per Plotino Dio, l'Uno, rimane eternamente distinto dal mondo, e ciò nonostante il mondo è tutto pieno di Dio, è un'emanazione della sua luce, della forza divina da cui deriva: si potrebbe chiamare questo un Panteismo dinamico o emanatistico.

Prodotto dall'efficacia dell'Uno, il derivato ne è come la riproduzione indebolita, a dir così un'immagine o una copia, una luce più debole, un'ombra.

E come l'immagine che riflette uno specchio sparisce quando s'allontana l'oggetto che la produce, così, senza l'efficacia persistente e continuata dell'Uno, le esistenze

derivate si dileguerebbero. Esse hanno in lui la loro consistenza, ma ogni nuova emanazione, pur partecipando dell'Uno, è meno perfetta di lui; le cose diventano via via meno perfette a misura che s'allontanano dalla causa prima e aumentano i termini intermediari: la luce proiettata dall'Uno impallidisce via via fino a sembrare come dileguarsi nelle tenebre del non essere, della materia bruta.

Si direbbe un'evoluzione a rovescio, non dalle forme meno perfette alle più perfette, ma al contrario, una degradazione progressiva del divino, un allontanarsi sempre più della luce dalla sua sorgente.

E quali sono i gradi di questa emanazione?

Prima e immediata emanazione dell'Uno è l'intelligenza o il νοῦς, s'intende l'Intelligenza universale, la Mente divina con le sue idee (il Logos che diceva Filone, e che anche per lui era il primogenito di Dio): il mondo delle Idee dunque, le quali contengono le ragioni seminali di tutte le cose, terre, mari, fiumi, animali, piante, individui, così come possono esistere nella loro essenza, ab eterno: l'Uno, senza cessare di essere l'Uno, si è come enucleato in questa molteplicità delle Idee, che costituiscono il mondo intelligibile insieme con la Mente che le pensa.

E come dall'Uno emana l'Intelligenza o il νοῦς, così da questo emana il principio della vita cosmica, l'Anima universale, l'Anima del mondo, che da una parte guarda alle Idee, e dall'altra come Natura le attua nello spazio e nel tempo generati da essa, le attua nel mondo sensibile; sicchè l'Anima, come il secondo Dio di Numenio, è, si può dire, al confine dei due mondi, del mondo intelligibile di cui essa è l'ultima emanazione, e del mondo dei

corpi che emana e ch'è formato da essa; e l'ultimo termine di questa processione è la materia o il sustrato materiale dei corpi, la materia senza forma, in cui la luce divina si estingue in qualche cosa di opaco e di oscuro.

Cosicchè avremmo come una gerarchia di esistenze che, in ordine inverso a quello che abbiamo detto, andrebbe dalla materia ai corpi che costituiscono la fantasmagoria del mondo sensibile, dai corpi all'Anima, dall'Anima all'Intelligenza o Ragione universale, dall'Intelligenza a Dio. Il mondo corporeo riceve la luce dall'Anima, l'Anima dall'Intelligenza o Ragione, questa dall'Uno: così tre sfere concentriche illuminate da un punto al centro, esso stesso invisibile agli occhi mortali, ma ch'è la sorgente prima e il focolare perenne della luce che illumina il mondo.

4. - L'Uno, l'Intelligenza e l'Anima costituiscono insieme il mondo intelligibile, da cui dipende il mondo sensibile; e sono dette con parola tecnica le tre ipostasi, le tre sostanze che nominate a una a una sembrano tre personificazioni: una trinità di principî che sono stati paragonati alle tre persone del dogma cristiano. C'è la differenza essenziale che nel mistero cristiano le tre persone sono uguali in perfezione e costituiscono tutte insieme l'unità di Dio: e in questa triplicità di un solo Essere sta appunto il mistero. In Plotino, i tre principî non sono persone, ma gradi della realtà: il mondo procede direttamente dall'Anima e mediatamente dall'Intelligenza e dall'Uno. Ho già avvertito che bisogna escludere da questo processo ogni idea di divenire nel tempo; e così pure bisogna escludere ogni idea di spazio, come se si trattasse di un edifizio a tre piani, di cui il mondo

sensibile sarebbe come il pianterreno. No, sono tutte rappresentazioni inadeguate. Si tratta invece di comprendere l'universo, nella sua unità, come la manifestazione di un principio divino unico che si manifesta come Intelligenza e come Anima, come Intelligenza in quanto il mondo ha un contenuto razionale che sono le Idee che vi sono realizzate, come Anima in quanto il mondo è il risultato di una forza generatrice e formatrice che distribuisce l'essere e la vita a tutte le cose che esistono; e così l'Intelligenza come l'Anima sono da considerare come l'irradiazione o l'efflorescenza di quell'Uno originario nel quale vivono e sussistono esse stesse e tutte le cose; e l'ultimo termine di questa produzione, il polo estremo, a dir così, di questa degradazione progressiva dell'Uno è la materia, che non è più luce, ma ombra, oscurità, ma in quanto è materia animata e formata dalle potenze divine, è ombra di luce, ombra dell'Anima e della Mente di cui porta in sè impresse le tracce.

Dopo questa veduta sommaria, fissiamo più particolarmente la nostra attenzione su l'Anima, che, come dicevamo, si trova al confine dei due mondi, del mondo intelligibile e del mondo sensibile: li separa e li unisce partecipando di entrambi.

In quanto emanazione o espressione dell'Intelligenza, l'Anima contempla in essa le Idee, e sono queste Idee ch'essa attua, realizza nel mondo dei corpi. Si potrebbe dire che ha una doppia funzione, una rispetto all'Intelligenza da cui riceve o riflette o rispecchia le Idee, l'altra rispetto al mondo dei fenomeni che si genera da essa, e nel quale essa imprime le Idee, che diventano così le forme o ragioni seminali delle cose. Per esprimere questa

doppia funzione Plotino ne parla talvolta come fossero due anime, una superiore e l'altra inferiore, l'Afrodite celeste e l'Afrodite terrena, e quest'ultima è insomma la Natura (φύσις), ch'è dunque la stessa Anima cosmica come principio della vita universale, come forza creatrice, la cui attività non rimane nella sua semplicità originaria: pur essendo semplice e indivisibile in se stessa, la sua attività si moltiplica, si partisce, si unisce al mondo corporeo, allo stesso modo come l'anima umana al corpo umano ch'essa vivifica in tutte le sue parti. Con questo però, che il corpo non è qualche cosa di estraneo, di diverso essenzialmente dall'Anima, ma è una sua produzione, si potrebbe dire una sua esteriorizzazione. Già è essa l'Anima (l'anima cosmica) che con la sua espansione genera lo spazio, e con l'azione successiva delle sue potenze genera il tempo; e il corpo stesso è una produzione dell'Anima, un'emanazione umbratile di essa, ma è essa che lo illumina della sua luce. Di qui quell'espressione così caratteristica in Plotino, che non è l'anima ch'è nel corpo, ma il corpo è nell'anima, il corpo è l'organo, lo strumento dell'anima, ed è tenuto insieme, animato, unificato dall'anima che lo produce e lo avviva tutto.

Questo è vero non del corpo singolo solamente, ma di tutto l'universo. Tutto quanto l'universo è spiritualizzato in questa veduta: il mondo dei corpi è un'ombra o riflesso dello Spirito, non è fuori dell'Anima, ma un prodotto dell'Anima e quindi dell'Intelligenza e dell'Uno divino di cui essa è ministra. Per questa, a dir così, incidenza del mondo corporeo nelle potenze spirituali da cui si genera, tutto nella natura è animato: tutto è penetrato d'intelligenza e delle idee realizzate dall'Anima. La

materia pura, senza forma, senza vita e senz'anima è più un'astrazione del pensiero che una realtà. Già nella pietra c'è una vita latente: negli elementi stessi c'è qualche cosa di vivido, nella fiamma, nell'acqua che scorre, nell'aria. Ed è sempre l'Anima che in virtù della sua fecondità inesauribile produce l'immensa serie degli esseri, i corpi celesti, i corpi degli animali e delle piante, fino alla più grossolana materia delle cose terrestri. È una vita infinita diffusa per tutto l'universo: lo spirito animatore vi apparisce in gradi diversi: nei suoi generi e nelle sue specie e nelle diverse forme individuali c'è come un passaggio continuo dal più perfetto al meno perfetto; e nelle creature inferiori c'è come la traccia o il ricordo e quindi l'aspirazione e il presentimento delle forme superiori; e tutte queste vite singole, distinte, non confuse tra loro, si unificano pure nel principio unico da cui emanano. Come l'Intelligenza, pure essendo una, contiene in sè tutte le Idee, così l'Anima universale contiene in sè le singole anime, tutte le forme di vita che popolano il mondo, le quali, benchè distinte individualmente, si unificano pure nella loro essenza, sono manifestazioni diverse della stessa Anima del mondo, come raggi che partono da un centro comune, o come la scienza è una nelle diverse sue parti, e una stessa luce può illuminare i luoghi più diversi. Nel mondo sensibile l'unità diventa molteplicità e l'armonia può diventare opposizione e lotta; ma ciò nonostante l'unità originaria non è annientata: tutti gli esseri realizzano la stessa vita, e sono come le voci diverse che celebrano o riecheggiano la stessa armonia.

Dato questo concetto dell'animazione universale e della vita unica che ricircola rimanendo identica a se stessa in

tutte le parti e forme del mondo, Plotino si trova in una situazione non dissimile da quella in cui s'era trovato Platone, di fronte alla realtà della nostra esperienza.

Da una parte la tendenza religiosa del suo spirito e i concetti platonici con cui lavora, l'opposizione tra realtà sensibile e realtà intelligibile, lo portano a considerare il mondo sensibile, ch'è nato dalla mescolanza dell'anima con la materia, come un peggioramento, come un'ombra della vera realtà; quindi la realtà empirica e sensibile non è la vera patria dell'anima, la quale anzi aspira a liberarsi da essa. E questa tendenza troverà la sua espressione nell'Etica.

Ma d'altra parte questa fantasmagoria dei sensi è pure un riflesso del mondo ideale, è una manifestazione dell'Anima, penetrata d'intelligenza e d'idee; deve avere tutta la perfezione e la bellezza di cui è capace. Plotino combatte espressamente quelli che considerano il mondo dei sensi come il regno del male, di un male originario e insanabile, quasi fosse l'opera di un demiurgo cattivo. Egli è ancora troppo greco per accettare questa condanna.

Il mondo sensibile è inferiore al mondo ideale perchè se ne distingue ed è fatto di materia; ma rappresenta pure il suo modello, esprime la vita e la saggezza infinita, è un riflesso del Bene, le cui emanazioni finiscono in lui. Tenendo dall'Anima l'essere suo, è un tutto organico in cui l'opposizione e la lotta dei contrari sono subordinati all'unità del tutto. Non solo c'è ordine e armonia, ma connessione, solidarietà fra le diverse parti, non per azione fisica o meccanica che vi sia fra loro, ma per l'unità dell'Anima e dell'Intelligenza che lo vivifica, e quindi per la simpatia e affinità di natura di tutti gli esseri fra loro.

Plotino proclama con gli Stoici l'ordine e l'armonia del mondo, e scrive una Teodicea per difendere il concetto della Provvidenza. Tutto è bene, anche per lui: la distruzione perpetua degli esseri anche quando si divorano gli uni gli altri, non l'offende, è la condizione del rinnovarsi perpetuo della scena della vita. – Sì, è necessario ch'essi si divorino: è come sulla scena; un attore ch'è stato ucciso, che s'è visto morire, va a cangiare di vestito e ritorna sotto un altro aspetto: vuol dire che non era morto realmente. A traverso questa vicenda la vita permane, morire è cangiare di corpo come l'attore cangia di vestito e riprende la sua parte: che cosa c'è di spaventoso in questa permutazione degli animali gli uni negli altri? E così, morire nella guerra, nella battaglia, è anticipare di ben poco i colpi della vecchiaia e la morte naturale: è un partire per ritornare sotto altra forma. Questi massacri che noi vediamo, questi saccheggi di città, queste violenze, pianti e gemiti degli attori, in tutte queste vicissitudini della vita, non è l'anima del di dentro che cambia, ma è l'ombra dell'uomo esteriore che geme e si lamenta. – L'ottimista, che crede nella Provvidenza, e guarda le cose dal punto di vista dell'eternità, si consola facilmente di questo spettacolo, ch'è così doloroso a chi ci vive dentro e n'è vittima.

Non solo Plotino afferma che tutto è bene, ma ammira soprattutto la bellezza del mondo, e scrive del Bello, e dopo i primi accenni che si trovano in Platone, pone alcuni dei concetti fondamentali della scienza dell'Estetica.

Perchè in verità tutta la concezione della natura che abbiamo veduto è una concezione che si può dire religiosa e estetica insieme.

Data quell'animazione e spiritualizzazione dell'universo, la realtà o fenomeno sensibile non è altro che un riflesso dell'Idea ch'esso esprime. E il lampeggiare dell'Idea nel fenomeno è appunto la bellezza.

Il bello ha carattere spirituale. Non è bella la forma sensibile come tale, nella sua esteriorità, non la simmetria, non la proporzione, ma la vita o l'Idea che la forma esprime, quel certo che di spirituale, d'impalpabile, che risplende in essa.

E il bello così inteso non è un oggetto fuori dell'anima, non c'è nulla al di fuori dell'anima, tanto meno gli oggetti belli. È intanto l'Anima, come potenza generatrice, che realizzando le Idee produce le forme belle; ed è un'anima, un'anima individuale, che ha il sentimento della bellezza, contemplando quelle forme. L'anima coglie e sente la bellezza perchè sente e scopre se stessa nelle cose belle; ma questa visione e questo sentimento non sarebbe possibile, l'anima non potrebbe vedere la bellezza, se essa stessa non è diventata bella. È una delle grandi parole di Plotino, che vuol dire: solo le anime pure hanno veramente il sentimento della bellezza, quelle che si sollevano sulle cupidigie e i desiderii inferiori, che sanno guardare con occhi sereni, con una contemplazione disinteressata, le cose belle. Di qui quest'altra parola sua: se tu non trovi ancora la bellezza nella tua anima, fa' come l'artista che non cessa di lavorare alla sua statua, finchè non le abbia dato tutta la sua bellezza. Così tu scolpisci e cesella la tua anima, e purifica e illumina tutto ciò che v'ha in essa di torbido, perchè essa diventi degna di sentire la bellezza.

La bellezza è un mistero che non solo ci piace ma ci attira, non c'ispira ammirazione solamente, ma amore.

Il che vuol dire che al di là di essa c'è qualche altra cosa. Al di là della forma bella, o per meglio dire a traverso di essa, traluce qualche cosa di cui essa è lo splendore: ed è il Bene a cui l'anima aspira. Solo il Bene può far nascere l'amore, ed è col Bene che l'anima aspira ad unirsi.

5. – Come tutte le cose che esistono, anche l'uomo ha la ragione della sua esistenza nel mondo intelligibile, non solo ne deriva, ma ci vive dentro, non ne è separato, anche durante la sua esistenza terrena.

Ogni anima deve considerare ch'essa è parte dell'Anima universale, di quell'Anima che ha prodotto tutte le cose del mondo sensibile, gli astri divini, il sole e il cielo immenso: è essa che ha dato al cielo la sua forma e che presiede alle sue rivoluzioni regolari: è da essa che si generano tutti i viventi, le piante e gli animali che sono sulla terra, nell'aria e nel mare. Tutte le anime individuali sono immanenti in quest'Anima cosmica; ed è insomma lo stesso principio animatore del mondo che vive anche in noi, e che noi diciamo la nostra anima.

Sicchè ciascun'anima, per questa sua provenienza, è, come quella che le contiene tutte, di natura spirituale ed eterna; la sua esistenza non comincia nè finisce col corpo con cui è congiunta. Essa non è un aggregato di atomi, come pensavano gli Epicurei, non è corpo sottilissimo igneo o etereo, come credevano gli Stoici, non è nemmeno funzione del corpo, entelechia o *forma* di esso, come insegnava Aristotile, e nemmeno armonia risultante dalle relazioni fra le parti del corpo, come opinavano i Pitagorici.

Plotino discute e rifiuta tutte queste ipotesi, per concludere che l'anima non ha bisogno del corpo per esistere: la sua vera essenza è di essere semplice e separabile dal corpo: è di natura spirituale e quindi immortale; tutte le sue facoltà, la sensazione, la memoria, il pensiero, le qualità morali non sarebbero possibili se l'uomo e la sua anima fossero un semplice aggregato di molecole materiali: tutte quelle funzioni e facoltà suppongono un soggetto semplice, identico a se stesso, non sottomesso alle vicende delle cose corporee: la critica del materialismo che si trova in Plotino è fra le più compiute che ci abbia lasciato l'antichità, e contiene argomenti che sono stati poi sempre utilizzati.

Questa natura spirituale dell'anima importa ch'essa è vicinissima alla sorgente di tutte le cose.

Giacchè i tre principî che sono nell'universo, l'Anima, l'Intelligenza e l'Uno, debbono essere anche in noi: essi costituiscono l'uomo interiore, la vera essenza dell'uomo.

Il quale è un'anima e possiede l'intelligenza, non solo l'intelligenza discorsiva, che procede per via di ragionamenti, ma anche quella forma superiore di essa che intuisce le Idee, la ragione intuitiva. Bisogna dunque che risieda in noi anche quel principio divino da cui emana l'Intelligenza, l'Uno ineffabile, che non esiste in nessun luogo, ma ch'è come il centro e il cuore più intimo del mondo. L'uomo è un microcosmo, un piccolo mondo, il compendio dell'universo.

È così che noi uomini, nella nostra intima essenza, siamo in contatto con Dio, siamo in certo modo sospesi a lui, respiriamo e sussistiamo in lui.

Se non che, quest'uomo interiore esiste in un corpo, ha pure un'esistenza terrena e sensibile. Com'è avvenuta questa specie di caduta o discesa?

Qui Plotino bisogna che si aiuti con l'immaginazione, come del resto faceva anche Platone, quando parlava di una caduta delle anime che hanno perduto le loro ali.

Ci sono delle anime celesti che rimangono pure da ogni contatto corporeo e beate nella contemplazione delle Idee eterne.

Ma ce ne sono delle altre, che siamo noi, le vere anime umane, le quali si sono rivestite di un corpo, e sono discese in un grado di esistenza inferiore. Come l'Anima universale procedendo nelle sue emanazioni avviva il corpo intero dell'universo, così alle anime particolari è devoluta una parte determinata del mondo corporeo; il che si può anche intendere come una legge provvidenziale, perchè il mondo intelligibile da cui le anime derivano manifesti ed esplichi tutte le potenze ch'esso possiede. L'anima particolare, sviluppando le sue potenze sensitiva e vegetativa, entra in un corpo, o a dir meglio, se ne riveste, se lo forma vivificandolo e governandolo. (Si potrebbe forse rappresentarsi la cosa al modo che dice Dante quando nel XXV del Purgatorio descrive il formarsi delle ombre: *la virtù informativa raggia intorno* e suggella di sè la materia corporea che le si condensa intorno o ch'essa irradia da sè).

Ma comunque si voglia immaginare la cosa, e a parte qualunque mitologia, l'idea e la verità profonda ch'è espressa qui, in questa discesa delle anime nel mondo corporeo, è il distaccarsi dell'anima individuale dalla sorgente di ogni vita, la volontà dell'esistenza individuale,

che finisce col diventare un'esistenza separata, e dimentica della sua origine e dei legami che la congiungono col tutto.

— Com'è — dice Plotino in un luogo magnifico (il principio della Vª Enneade) — come accade che le anime dimentichino Dio, il loro padre? Come accade che avendo una natura divina, ed essendo uscite da Dio, esse lo disconoscano e disconoscano se stesse? L'origine del loro male è l'audacia o l'orgoglio (τόλμα), il desiderio di non appartenere che a se stesse. Da quando hanno gustato il piacere di possedere una vita indipendente, usando largamente del potere ch'esse avevano di muoversi da sè, si sono avanzate nella strada che le deviava dal loro principio, e sono giunte ora a un tale allontanamento da lui (apostasia, ἀπόστασις), ch'esse ignorano perfino che hanno ricevuto la vita da lui. Come dei fanciulli separati dalle loro famiglie sin dalla nascita e nutriti lontano da esse, finiscono col disconoscere i loro parenti e se stessi, così le anime non vedendo più Dio nè se stesse, si sono degradate per l'oblio della loro origine, si sono attaccate ad altri oggetti, hanno prodigato la loro stima e il loro amore alle cose esterne, e rompendo il legame che le univa alle cose divine, se ne sono staccate con disdegno [1]. —

Questa è la conseguenza o il pericolo di quella discesa delle anime. L'anima non è più nel suo elemento, ma contrae tutte le imperfezioni del mondo corporeo: di qui quelle espressioni così frequenti in Platone e nei Pitagorici: che il corpo è come la tomba o la prigione dell'anima.

L'uomo è un essere duplice: la sua parte divina è come oscurata e obliterata dalla vita del corpo e dalla cura delle

---

[1]) DEUSSEN, *Phil. der Griechen*, p. 490.

cose terrene, ma non sì che quella parte divina non sussista sempre.

Come nel gran mondo ci sono due anime, quella superiore e quella inferiore, così nell'uomo, insieme con l'anima che partecipa alla vita e alle affezioni corporee, c'è quella, o la parte superiore di essa, ch'è sempre in contatto con le Idee, o con la realtà intelligibile o col principio divino del mondo.

Dato questo concetto dell'uomo, è naturale che l'anima non può trovare il suo bene e la sua felicità vera se non ritornando al suo stato primitivo sciogliendosi da ogni legame e contatto col corpo.

Come il mondo è un processo, una processione dall'Uno alla realtà sensibile, così il destino dell'anima umana è una conversione dalla realtà sensibile, in cui è impigliata, all'Uno, a Dio.

Anche per Plotino la felicità è il sommo bene, il fine della vita, ma questo non può consistere per l'uomo nè nel piacere, nè nell'atarassia, ma nella realizzazione compiuta della sua natura spirituale e divina, e da ultimo nell'unione con l'Uno eterno e ineffabile.

La vita morale è una perfezione continua, un avviamento progressivo verso il divino. La maggior parte dei moralisti si fermano alle virtù pratiche, le cosiddette virtù cardinali, la prudenza, il coraggio, la temperanza e la giustizia, che Plotino chiama le virtù civili o sociali; ma queste sono per lui il primo grado della vita morale, hanno un valore preparatorio e a dir così negativo: moderano gli affetti, rendono possibile una vita ordinata nella società e nello Stato, sono le condizioni elementari della vita morale, conducono l'anima alla soglia della vera

vita a cui l'uomo può e deve aspirare; non costituiscono propriamente questa vita.

Non solo la vera virtù consiste non nelle azioni esterne, sibbene nella disposizione interna dell'anima; ma questa disposizione virtuosa è soprattutto una purificazione, una catarsi, una liberazione dell'anima dalla sensibilità e dai suoi legami col corpo.

Quest'idea della purificazione è il significato più profondo della dottrina della metempsicosi, che anche Plotino accetta come Platone e i Pitagorici. L'anima che figura nel dramma di cui il mondo è il teatro, e che vi recita la sua parte, vi porta una disposizione a recitar bene o male, ed è punita o ricompensata in conseguenza, secondo quello che fa e secondo giustizia. Salvo che per riconoscere questa giustizia, non bisogna fermarsi alla vita presente, ma bisogna tener conto di tutti i periodi passati e futuri dell'anima, la quale non muore col corpo che momentaneamente la riveste, ma è di sua natura immortale. Chi è stato padrone in una vita anteriore, se ha abusato del suo potere, rinasce schiavo; chi ha impiegato male le sue ricchezze, rinasce povero; quelli che hanno commesso violenza, saranno a loro volta maltrattati; chi ha ucciso la madre, sarà ucciso dal figlio suo: l'anima è destinata a incorporarsi in questo o quel corpo, a ridiventare uomo o animale o anche pianta, secondo i suoi meriti e gli atti che ha compiuti in una vita anteriore; e a traverso queste rinascite successive ciascuna anima si purifica, espia, finchè non ridiventi degna di ritornare alla regione celeste da cui è discesa.

Questa purificazione non si ottiene mediante pratiche ascetiche o mortificazioni, ma facendo sì che l'anima non

diventi prigioniera delle passioni del corpo, non s'abbandoni ai fantasmi dell'immaginazione, non si estranii dalla ragione, cerchi di sollevarsi sempre più verso quella realtà intelligibile ch'è la sua vera patria.

E da questo punto di vista anche le virtù cardinali o civili acquistano un nuovo significato: diventano virtù purificative, orientano l'anima verso quella realtà superiore, facendo che l'intelligenza domini nell'uomo e regoli tutte le sue azioni e i suoi sentimenti.

Ossia insomma più delle virtù civili e pratiche vale la virtù contemplativa, la virtù dello spirito puro.

E lo stesso mondo sensibile può avere valore per il nostro perfezionamento quando sia appunto oggetto di contemplazione: qui vengono a confluire quelle due correnti d'idee che dicevamo: l'inferiorità della realtà sensibile rispetto al mondo ideale, e la perfezione e la bellezza di questo stesso mondo sensibile in quanto riflesso delle Idee.

L'anima aspira in fondo al bene supremo, e non vi può pervenire se non mediante la conoscenza del vero e del bello. Ma anche le apparenze del mondo sensibile possono servire di gradini, di scala per sollevarsi fino a quel mondo superiore.

Tre vie conducono a questo mondo, che sono per Plotino la musica, l'amore e la filosofia. La musica ha per oggetto l'armonia, l'amore ha per oggetto la bellezza, la filosofia ha per oggetto la verità.

Il musicista si lascia facilmente commuovere da alcune forme del bello; ma bisogna che delle impressioni esterne vengano a stimolarlo. Come l'essere timido è risvegliato al più piccolo rumore, così il musicista è sensibile alla bellezza delle voci e degli accordi; egli rifugge da tutto

ciò che gli sembra contrario alle leggi dell'armonia, e ricerca il numero e la melodia nei ritmi e nei canti. Ma bisogna che dopo queste intonazioni, questi ritmi e queste arie puramente sensibili, egli impari a conoscere le proporzioni e i rapporti intelligibili che sono l'idea e il principio stesso dell'armonia delle cose ch'egli ammira, e ammirando le quali egli possiede come istintivamente delle verità che solo una scienza più alta potrà rivelargli.

L'amore è rivolto verso la bellezza, e dicemmo già come l'anima diventa bella, si purifica, contemplando il bello, il lampeggiare delle Idee nella forma sensibile. Ma anche qui ci sono dei gradini da salire, e bisogna che l'amante si sollevi dalle belle forme corporee alle Idee ch'esse esprimono, e riconosca il Bello anche nelle cose incorporee, nelle scienze, nei prodotti spirituali dell'attività umana, nella virtù, finchè non giunga a quel pelago ampio del Bello di cui parlava Diotima nel *Convito* platonico. Perchè la stessa commozione profonda e trepida che noi proviamo di fronte alle belle forme e a tutte le cose belle, ci dice che al disopra di esse tutte c'è una Bellezza superiore, di natura puramente ideale, quella del Bene che le illumina e le colora della sua luce.

Quanto al filosofo, dice Plotino, egli è naturalmente disposto ad elevarsi al mondo intelligibile. Vi si slancia portato da ali leggiere, senza aver bisogno, come i precedenti, d'imparare a liberarsi dagli oggetti sensibili. La filosofia non è ridotta a intravedere la verità a traverso i suoi simboli, ma la coglie direttamente e nella sua essenza, senza che la passione o l'immaginazione vengano a turbarne o oscurarne la tranquilla e pura contemplazione. La filosofia rivela e spiega e commenta quelle verità che il

musicista e l'amante intravedono solo confusamente e come per istinto: ci svela la realtà e la natura del mondo intelligibile, com'esso è costituito e come procedono i suoi effetti.

Qui si direbbe che siamo giunti all'ultimo termine della nostra ascensione. Ebbene no. Al disopra di ogni riflessione e di ogni conoscenza, al disopra di ogni distinzione di pensante e di pensato, di soggetto e di oggetto, c'è uno stato veramente ineffabile, nel quale l'anima individuale si annega e si perde, come illuminata dalla luce divina, con la quale essa s'identifica.

Non si può chiamare nemmeno visione, ma piuttosto un'estasi, una semplificazione, un abbandono di sè, una perfetta quietudine, infine un confondersi con ciò che si contempla.

Come l'amore non si contenta della visione, ma aspira all'unificazione intera delle anime, così l'anima umana aspira a congiungersi con l'Uno, col Bene, col principio di ogni realtà, e vi riesce qualche volta quando nel più profondo raccoglimento dalle cose esterne, al di là di ogni pensiero, nella più profonda pace, aspetta di essere illuminata dalla luce divina, nega la sua finitudine, e come rapita e fuori di sè, essa stessa s'indía.

Questa Divina Commedia finisce non con una visione beatifica, ma con l'estasi.

Porfirio ci dice che Plotino, durante il tempo che furono insieme, aveva provato questo stato di suprema beatitudine solo quattro volte, ed egli stesso, Porfirio, una sola volta, all'età di 68 anni [1]).

---

1) Cfr. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.*

XXI.
GLI ULTIMI NEOPLATONICI

1. Il bisogno metafisico; trasformazione del Neoplatonismo – 2. Porfirio, Giamblico, Giuliano l'Apostata: Neoplatonismo e Cristianesimo – 3. Ipazia d'Alessandria – 4. La scuola d'Atene, Proclo. Fine della Filosofia antica.

1. – La filosofia di Plotino, per i concetti con cui opera, si può considerare come il risultato di tutta la speculazione anteriore.

Plotino ha imparato non solo da Platone, ma da Aristotile, dagli Stoici, dai presocratici, specialmente dagli Eleati: ha imparato anche dalle filosofie ch'egli combatte; e mentre riassume il passato, contiene idee, intuizioni e suggestioni che valgono per tutti i tempi: il motivo religioso, da cui questa filosofia è nata, ne ha fatto una delle concezioni tipiche e caratteristiche di quello ch'è stato chiamato il bisogno metafisico. Ci sono dei tempi in cui la filosofia si sforza e non conosce altro compito se non di comprendere la realtà dell'esperienza, la struttura e le leggi di questo nostro mondo sensibile: diventa, come dicono, positiva; ce ne sono degli altri in cui non si contenta di questo, e nemmeno di quella sag-

gezza pratica, che basta a condurci nella vita; ma cerca di esprimere e di appagare i bisogni più profondi dello spirito o di alcuni spiriti che non mancano mai in nessun tempo; il bisogno di liberarsi dalle inquietudini e dalle limitazioni di questo oscuro viaggio della vita, di trovare la pace e la beatitudine in una realtà superiore. Di questo slancio, di quest'aspirazione verso il divino, Plotino è rimasto uno degl'interpreti più eloquenti; e la sua efficacia è stata grande a traverso i secoli, in S. Agostino e negli altri Padri della Chiesa, nei mistici del Medio Evo, poi massimamente nei nostri filosofi del Rinascimento, in Malebranche e Spinoza, più tardi nei poeti e filosofi del Romanticismo tedesco, fino ai nostri giorni.

Intanto non bisogna dimenticare che questa filosofia neoplatonica si produceva in un'età di fermentazione religiosa, tra spiriti sitibondi del soprannaturale, in un'atmosfera satura di superstizioni, in mezzo a quel sincretismo di tutte le credenze e di tutti i culti del mondo antico, fra cui si preparava la fede dell'avvenire: bisogna tener conto di questo fondo storico, in cui il Neoplatonismo s'è formato, per intendere la sua storia posteriore e le sue trasformazioni.

Nel tempo stesso in cui il Neoplatonismo era insegnato e si diffondeva nell'impero romano, la Chiesa cristiana, che s'era già cominciata a organizzare, cercava essa pure di definire i suoi dogmi, superando i contrasti che si producevano nel suo seno; creava un corpo di dottrine, le quali fissavano, di fronte alle opinioni dichiarate eretiche, il contenuto della nuova coscienza religiosa: nasceva così la teologia cristiana, una filosofia del Cristianesimo, la quale utilizzava anch'essa a modo suo i concetti della

filosofia greca, specialmente quello del Logos, che finisce con l'identificarsi col Messia come il mediatore vivente tra Dio e l'uomo; si assimilava questi concetti modificandoli e incorporandoli nel sistema delle sue credenze.

Ora di fronte ai progressi sempre crescenti del Cristianesimo, che ai principî del quarto secolo trionfa con Costantino, e finisce col diventare la religione dello Stato, il Neoplatonismo, per gli spiriti non persuasi della nuova religione o rimasti fedeli alla tradizione pagana, diventa o è utilizzato come la base di una teologia del politeismo: si tenta per mezzo delle idee neoplatoniche di ristaurare, legittimare e ridurre a sistema tutte le divinità e i culti dell'antica religione. Il Neoplatonismo diventa l'ultima filosofia del paganesimo, e non solo come un sistema di dottrine destinate a spiegare o risolvere come che sia i problemi di Dio, del mondo e dell'anima umana, ma come il puntello dell'antica religione pagana, con tutti i suoi Dei e le sue pratiche.

2. – Non vogliamo entrare nei particolari di quest'ultima parte della nostra storia; basterà ricordare i nomi principali.

Fra gli scolari diretti di Plotino il più importante è Porfirio (232-304), al quale dobbiamo la redazione e la pubblicazione delle *Enneadi,* e che continua la dottrina del maestro esponendola con chiarezza e brevità in quelle Sentenze d'introduzione al mondo intelligibile (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά), che si trovano molto utilmente premesse all'*Enneadi* nell'edizione Didot. Scrisse molte altre opere, tra cui una in 15 libri contro i Cristiani, andata naturalmente perduta. È anche studioso e commentatore di Ari-

stotile; e un passo diventato celebre della sua *Isagoge* o Introduzione alle Categorie di Aristotile, che tratta delle *cinque voci* (il genere, la specie, la differenza, il proprio, l'accidente), sarà il punto di partenza delle controversie medievali sugli universali. Porfirio è uno spirito colto, erudito, che vorrebbe riformare la religione tradizionale; combatte le superstizioni più grossolane, predica un culto puro, senza sacrifizi sanguinosi: raccomanda anche delle pratiche ascetiche. Fa consistere il fine della filosofia nella salute dell'anima; ma pure accentuando le tendenze pratiche e religiose della scuola, e facendo delle concessioni alle credenze popolari, si può dire che in lui è vivo ancora l'interesse filosofico. Egli è il continuatore immediato della tradizione plotiniana.

Invece con Giamblico, che fu scolaro di Porfirio, avviene decisamente quella trasformazione del Neoplatonismo in un sistema di credenze religiose: l'interesse teosofico prevale: la filosofia diventa ancella della teologia, e della teologia pagana.

Giamblico nacque in Calcide nella Celesiria, non si sa precisamente in quale anno, visse ai tempi di Costantino, e morì intorno al 330. È riguardato come il fondatore di una nuova scuola, della scuola siria del Neoplatonismo: ebbe molti discepoli, entusiasti di lui, che lo riguardavano come un uomo straordinario e divino, dotato di potenza occulta e miracolosa.

Giamblico intraprende una ricostruzione filosofica del Panteon pagano, nella quale entrano gli Dei greci e romani e le divinità orientali, tutte all'infuori del Dio cristiano. E alla credenza in tutta questa moltitudine di Dei si aggiungono le pratiche del culto: alla virtù e alla con-

templazione, ch'erano per Plotino i mezzi con cui l'uomo si solleva al divino, si aggiunge o piuttosto si sostituisce la teurgia, cioè l'arte di esercitare un'azione sulla volontà degli Dei per renderseli favorevoli, di far discendere in sè il divino per mezzo di pratiche esterne, riti, preghiere, con la virtù di formule simboliche, che ci riedificano nell'unità primitiva da cui siamo usciti. Le formule filosofiche diventano pretesto a stravaganze magiche e spiritiche.

Com'è stata possibile la degenerazione di una così nobile filosofia, concepita con tanta energia speculativa e animata da una così pura fede e aspirazione al divino?

Pur troppo il Neoplatonismo portava in se stesso, e già in Plotino, i germi di questa degenerazione: innanzi tutto il metodo delle ipostasi, e poi la tendenza a trovare, con interpretazioni allegoriche, nei nomi o nelle figure tradizionali degli Dei il simbolo dei diversi momenti dell'emanazione del divino. Plotino stesso nomina Uranos, Kronos e Zeus come simboli dell'Uno, del νοῦς e dell'Anima; e simboleggia pure le due anime con l'Afrodite celeste e quella terrena. Se si prendono alla lettera questi riferimenti, e soprattutto i termini si moltiplicano, si arriva al sistema fantastico di Giamblico.

Il quale non si contenta delle tre ipostasi plotiniane, ma al di sopra dell'Uno che s'identifica col Bene, ammette un altro Uno assolutamente incomprensibile, dal quale deriverebbe il secondo Uno ch'è quello di Plotino; e da questo non deriva semplicemente il νοῦς, ma prima il mondo intelligibile o pensabile (κόσμος νοητός) e poi il mondo intellettuale o pensante (κόσμος νοερός); e la divisione continua quando si passa all'Anima: dalla prima Anima ne derivano altre due; e ciascuno di questi ter-

mini poi si tripartisce e si moltiplica in diversi momenti, a ognuno dei quali corrisponde una persona divina. Così, abusando del metodo delle ipostasi e dell'interpretazione allegorica, Giamblico trova da collocare una quantità di divinità sopramondane, celesti e terrestri, genii e demoni d'ogni specie, che sarebbero i termini intermediari tra Dio e l'uomo.

S'aggiunga poi quell'idea dell'animazione universale, e della simpatia o affinità fra tutte le cose, che contiene una verità profonda, ma che per menti non disciplinate da nessuna critica, apriva facile l'accesso alle credenze magiche e alle pratiche teurgiche.

In fondo, anche a traverso a queste esagerazioni superstiziose, non è possibile disconoscere l'antica fede ellenica che tutto è pieno degli Dei, ch'è il motto attribuito a Talete, il primo filosofo.

Così il Neoplatonismo uscì dalla scuola e volle agire sulle coscienze, quasi contrastandone il dominio alle nuove credenze. Non fu solamente una dottrina, ma fu l'ultimo tentativo dell'Ellenismo per difendersi da quella religione di barbari, che col suo Dio unico negava tutti gli altri Dei.

E si fece campione di questa restaurazione dell'antica religione dei padri, in nome della filosofia, Giuliano l'Apostata, imperatore dal 361 al 363, morto a 32 anni, che, educato da maestri greci, s'era nutrito dell'antica cultura ellenica, e poi aveva dovuto subire la disciplina e l'educazione cristiana; e contro il Cristianesimo si ribellò prima secretamente, poi, diventato imperatore, apertamente, attaccandosi sempre più all'Ellenismo. Giuliano era uno scolaro degli scolari di Giamblico.

Giuliano, da vero greco, adorava il sole, principio di vita per tutta la natura: ma nel sole materiale e visibile egli vedeva l'immagine e come il riflesso di un altro sole, che i nostri occhi non possono cogliere, e che illumina le razze invisibili e divine degli Dei intelligenti. Così, alla maniera dei Neoplatonici e col loro linguaggio, egli costruiva il mondo delle Idee e dell'Uno, da cui tutte le cose dipendono.

Giuliano è stato detto un romantico sul trono dei Cesari, perchè aveva gli occhi rivolti indietro, e consumò miseramente i suoi sforzi nella restaurazione di un passato diventato impossibile.

Era difficile che il Neoplatonismo potesse fare seriamente concorrenza al Cristianesimo.

C'era innanzi tutto questa differenza: che il Neoplatonismo, per quanto tentasse di mettersi in contatto con l'anima popolare, era semplicemente una scuola di dotti più o meno solitari; il Cristianesimo invece era una Chiesa, una comunione di fedeli potentemente organizzata, e la cui fede si basava su certi fatti positivi, di natura storica, la vita e la morte del Cristo, fatti creduti con una fede ardente, ardente fino al martirio; e intorno a questi fatti si andavano elaborando i dogmi che saranno presto fissati dai Concilii.

Ma la scarsa efficacia pratica del Neoplatonismo si comprende anche meglio se si guarda un momento alle differenze dottrinali tra i due sistemi.

Una prima e fondamentale differenza è che l'intuizione cristiana tiene fermo al concetto ebraico della personalità divina, e concepisce il mondo non come un'emanazione di Dio, derivante da esso per un processo fisico o logico

o metafisico, ma come un atto della sua volontà, quindi come creato nel tempo. Dio creò il cielo e la terra: questa è la base della dottrina cristiana.

E a questo primo fatto ne succede un altro: la caduta del primo uomo e quindi di tutti gli uomini, il peccato, che risolve il problema del male; il quale dunque non è da cercare nella materia o nell'ultima emanazione della divinità, ma è anch'esso un atto di volontà, della volontà umana ribelle al comando di Dio. Di qui il bisogno della redenzione o liberazione dal peccato, a cui l'anima aspira; la quale redenzione è resa possibile da un terzo fatto, l'incarnazione del Verbo, del Logos, del figlio di Dio fatto uomo, che prende sopra di sè le colpe e i dolori di tutti gli uomini, e li redime, per un miracolo di amore, col suo sangue innocente.

Tutta la storia del destino umano è qui drammatizzata in un dramma potente di efficacia.

Il Neoplatonico, col suo concetto spiritualissimo della divinità, combatterà fino all'ultimo questo concetto dell'Incarnazione, di un Dio fatto uomo, e la considererà come la superstizione più assurda; ma è appunto questo concetto di un Dio redentore che ha una virtù di simpatia e di consolazione per milioni di anime; e apre la via della liberazione non ai sapienti solamente, ma a tutti, agl'ignoranti, agli umili, agl'infelici soprattutto, purchè credano nella virtù redentrice del sangue sparso di Gesù crocifisso. Qui si ha veramente un Dio che si può pregare, invocare, domandargli perdono, ritornare in pace con lui, acquistare la vita eterna.

Se si paragona questa liberazione con quella che si potrebbe dire aristocratica e filosofica di Plotino, me-

diante la dialettica e l'amore delle cose belle e l'unione estatica con Dio, si vedrà la differenza. Si direbbe che il Neoplatonismo suscitava bisogni che non poteva appagare. S. Agostino nel libro VII delle *Confessioni* dice: Ho letto nei libri dei Neoplatonici la dottrina del Verbo, ma non ci ho letto ch'egli è diventato uomo, e ha abitato fra noi, ed è morto pei peccatori, perchè tutti quelli che gemono e soffrono venissero a lui e ne fossero consolati.

3. – Tuttavia il Neoplatonismo, nelle sue parti migliori, rappresentava pure una grande tradizione di scienza e di cultura; e si capisce come spiriti non volgari se ne lasciassero attrarre.

E una pura, nobilissima e innocente vittima delle lotte religiose, nelle quali la filosofia antica finirà con l'essere vinta e con l'estinguersi, è una donna: Ipazia di Alessandria.

Ipazia era nata ad Alessandria verso il 370 da Teone, ch'era celebre matematico e astronomo. Fu educata e istruita dal padre nelle scienze in cui egli era maestro, ma il vivido ingegno della giovinetta cercava altro alimento, e studiò con passione la filosofia. Dicono anche che andasse a perfezionarsi in Atene. Quello ch'è certo è che nella sua città essa diventò celebre, ammirata e rispettata da tutti. La natura le aveva largito tutti i doni, quelli dello spirito e una bellezza non comune. Fu messa a capo della scuola neoplatonica di Alessandria, ed essa v'insegnava Platone e Aristotile, tutte le discipline filosofiche. I titoli di alcune sue opere sono d'argomento scientifico, il che nella penuria di altre notizie ci permette di supporre che con la sua forte cultura essa si tenne lontana dalle stravaganze degli altri Neoplatonici,

e che s'erano raccolte in lei le migliori tradizioni dell'Ellenismo. Ebbe un grande successo. Per le strade di Alessandria tutti si voltavano a guardare la bella persona quando passava con semplicità e sicurezza, vestita del pallio dei filosofi, e conversando con quelli che l'accompagnavano. Alle sue lezioni affluivano gli ascoltatori, non tutti probabilmente per imparare la filosofia. Della sua eloquenza ci è detto ch'era dolce e persuasiva, e ci è riferito pure che un suo scolaro s'innamorò di lei, e osò confessarle i suoi patimenti. La nobile donna cercò di calmarlo, sollevando il suo spirito e distogliendolo da desiderii non degni.

Pur troppo noi non la conosciamo altrimenti che da quello che ne dicono i suoi contemporanei. Il vescovo Sinesio, ch'era stato suo scolaro, e le rimase amico anche dopo che fu passato al Cristianesimo, nelle lettere che le scrive e che ancora ci rimangono, la chiama sorella e madre e maestra, e le manda i suoi libri prima di pubblicarli per averne consigli. E nell'*Antologia* c'è un epigramma (il n. 400 del libro IX) entusiastico e gentile, che fissa quest'apparizione luminosa, e non pare un'esagerazione.

« Ὅταν βλέπω σε, προσκυνῶ. Quando io ti vedo, io ti adoro, e così quando ascolto la tua parola; come contemplando il segno celeste della *Vergine*; perchè tu sei cosa tutta di cielo, o nobile Ipazia, con la bellezza dei tuoi discorsi, astro purissimo di scienza e di cultura ».

Disgraziatamente, questa storia finisce con una tragedia orribile. Erano frequenti in Alessandria i tumulti per le discordie fra ebrei, cristiani e pagani. Il prefetto o governatore della città, Oreste, non andava d'accordo col vescovo Cirillo, e ognuno aveva il suo partito: spesso

scendevano in città delle compagnie di monaci, che di monaco non avevano altro che l'abito: erano dei malfattori che venivano a pescare nel torbido. Oreste era uno degli ammiratori ed amici d'Ipazia, e spesso le domandava consiglio. Essa, tutta intesa alla sua scienza e alla sua scuola, rimaneva estranea a tutte queste contese, e nessuno degli storici nemmeno ecclesiastici formula un'accusa contro di lei; ma nel partito di Cirillo dovette formarsi l'opinione che Ipazia influisse sul governatore, impedendogli di vivere d'accordo col vescovo; e del resto per la sua posizione e il suo insegnamento doveva essere ritenuta come un sostegno o fautrice del partito dei pagani, e odiata a morte dagli zelanti che non mancano in nessun partito. Fatto sta che un giorno di quaresima del 415, in un tumulto, mentre Ipazia tornava in città in vettura, vide accorrere contro di sè una folla furiosa, e, come racconta lo storico Niceforo, la strapparono dal carró, la portarono in una chiesa, e ivi spogliatala delle vesti l'uccisero, la fecero in pezzi e andarono a bruciarla in un luogo detto Cinaron [1]).

4. - Col martirio della vergine pagana si estingue la scuola neoplatonica di Alessandria. Ma riapparisce nel quinto secolo in Atene, e sarà l'ultima scuola. La Filosofia ritorna per morire nella sua patria antica, alla città di Socrate e di Platone; e allo studio di Platone congiunge quello di Aristotile, come già s'è visto in Plotino, in Porfirio, in Ipazia.

---

[1]) Si può vedere su Ipazia uno studio del prof. FAGGI nella *Rivista d'Italia* del 1905, e un altro del prof. PASCAL nel vol. *Figure e caratteri.*

Fondatore di questa scuola ateniese è Plutarco detto il grande dai suoi scolari, a cui succede Siriano, e poi Proclo, ch'è il più celebre e il più importante.

Proclo era nato nel 410 a Costantinopoli e visse fino al 485. Era un dialettico sottilissimo, che al bisogno di sapere congiunge quello di credere; e crede ai presagi dei sogni, alla potenza degl'incanti e degli scongiuri. Passò la sua vita scrivendo e insegnando. I suoi discepoli credevano sentire in lui la presenza di un Dio. Un giorno, uno che aveva udito una sua lezione, affermò che aveva visto attorno al suo capo un'aureola divina. Scrisse fra l'altro dei commenti a Platone e un'*Istituzione teologica,* che si può vedere nell'edizione Didot di Plotino [1]).

La sua opera consiste essenzialmente nel ridurre a sistema tutta la sapienza anteriore. La filosofia di Aristotile è considerata come l'introduzione a quella di Platone, i piccoli misteri che precedono i grandi; e il fondo della dottrina è quello neoplatonico.

Proclo dimostra metodicamente come bisogna partire dall'Uno, e come dall'Uno derivano i molti, mediante un processo dialettico che comprende tre momenti: ogni prodotto, da una parte somiglia alla causa che lo produce, e dall'altra se ne distingue, e pure distinguendosene, ritorna ad essa: dunque μονή o immanenza, πρόοδος o progresso, ἐπιστροφή o conversione sono i tre momenti di questo processo. Questo ritmo si riproduce a ogni fase dell'emanazione o sviluppo dell'Assoluto, che procede dunque per triadi successive in tutte le sfere dell'Essere, dall'Uno

---

[1]) Cfr. PROCLO, *Elementi di teologia* con un'introduzione del prof. M. LOSACCO (Lanciano, Carabba).

fino alla materia, triadi che si moltiplicano, perchè ogni momento di ciascuna triade dà luogo a sua volta a triadi (e poi a ebdomadi) subordinate.

Ne nasce una costruzione ch'è insieme un'architettonica di concetti e una gerarchia di divinità mitologiche, alla maniera di Giamblico: una filosofia compiutamente messa in ordine, coi suoi scompartimenti e le sue formule tecniche, che ha pure trovato i suoi ammiratori. Vittorio Cousin ha pubblicato le opere di Proclo, e Giorgio Hegel ha riconosciuto in lui uno spirito sistematico e sistematizzatore come il suo.

Quello che si può dire in generale è che il pensiero greco vive oramai del suo passato: per parlare con Plotino (e col Windelband), lo spirito greco, a traverso le sue emanazioni, finisce col perdersi in questa scolastica.

E la morte naturale della filosofia antica, per esaurimento, è suggellata da un atto di violenza, da un editto dell'Imperatore Giustiniano, del 529, nel quale si ordinava che nessuno insegnasse più filosofia in Atene. Così si chiudeva per ordine superiore quest'ultima scuola, della quale furono confiscate le rendite, e i filosofi dispersi. L'ultimo scolarca fu Damascio, il quale col suo scolaro Simplicio, il celebre commentatore di Aristotile, e altri cinque neoplatonici, ripararono in Persia, dove speravano protezione dal re Cosroe, amico della cultura greca. Poi rimpatriarono, ma la scuola rimase chiusa per sempre.

Una filosofia non cristiana era diventata impossibile nel mondo greco.